wowztpnq t wowzmpinq ‘uiouivjsi sSopfip n poAfi

ariDiTSH aMSiarAS i OAISMV3§HX

jjaipag zuiag

U0J3U3PUS UOA ipUUl3H

ssg UBAjasof

ĐNiTM SMVH

BIBLIOTEKA RELIGIJA I MISTIKA

Izdaje

IK »NAPRIJED«

Direktor
RADOVAN RADOVINOVIĆ

Glavni urednik
MILAN MIRIĆ

Urednici
DANIEL BUĆAN, MIRJANA DOBROVIĆ,
FRANJO ZENKO, MILJENKO ŽAGAR

HANSKUNG

Josef van Ess

Heinrich von Stietencron

Heinz Bechert

KRS v, C ANS — TVO

1

SVJETSKE RELIGIJE

Uvod dijalog

Prevela s njemačkoga
DARIJA DOMIĆ

Redaktura
MILJENKO ŽAGAR

naprijed

ZAGREB, 1994.

Naslov izvornika:

Hans Ki.ing
Josef van Ess
Heinrich von Stietencron
Heinz Bechert

CHRISTENTUM UND WELTRELIGIONEN

Hinftihrung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus

Piper, Miinchen Zutich

Recenzent
MILJENKO ŽAGAR

CIP - Katalogizacija u publikaciji

Nacionalna i sveučilišna biblioteka, Zagreb

UDK 26:29
29:26

KRŠĆANSTVO i svjetske religije: uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom l Hans Ki.ing... [et al.); prevela s njemačkoga Darija Domić. - Zagreb: Naprijed, 1994. - XII, 401 str.; 23 cm. - (Biblioteka Religija i mistika)

Prijevod djela: Cliristenhrm und Weltreligionen. -Bibliografija iza svakog poglavlja. - Kazalo.

ISBN 953-178-009-9

l. Ki.ing, Hans

A

95..... **BUBjn^ op 3fqqig 3qnpq PO**

55..... **^,ID3flJ op I33fu po UBJUlđsUI**

P5..... 3fj|qja UBAZI BABfqO

n **..... 6^{B}r?^{o}o?^{3}!ra-^{UBjn}:>i**

63..... **3>jojojd - p3uiBqnpq**

83..... **3Bfu3SBds jnd-uiBisi**

53..... 3fl3UBJ310J op sfpireSojB Oq3jđ 3(|3UBJOuSl po

SZ..... jOAoSpo PISUB3SJ}! :ONIflMSNIVHT

£3 .... BJJOJOJJsfUBAISIAZn

33..... **BUBjn^ jsousspn3**

03..... sfioBjidsui UIBfoj

61 ..... JSSfjASOUIBS BJJDOJOjd BAOp3UIBqnpq

81 ..... nuipspv n foqoj(j

91 ..... 3ABfqo SAOU fBzjpBS i qqqo

51 ..... »qojojđ i>jsdBjB« ‘p3uiBqnpq

***p*\ .....IJSOUpsfUA OljJSflU 0BqqBp3J0d iqSU3UI3JyV**

51 ..... 33ip3f|sod SAoSsfu i SSBUII soq

51 3A!J>|3dsj3d 3>|SUIB|SI :SS3 SIVA JSSOf I

51 ***Vtwfqo i OAfsououd :uvjn][i paiuvqnj\[***

11 ..... **BoqqBj Bqsu3UJ3JA**

6 OAISNVDS^M mvisrv

3 ..... **IDSTIJ qiqsdBjB i qiqsfipui IUOAOSZI o**

p ..... BUIZIAIJB|3J i Biuzpniosd B nuBjjs nuo §

5 ..... **5BflSl|3J sf OJS**

1 ..... **pssfiAS foqsu3iunq3 fou|Bqo|3 Bq njndB|q**

1 ..... nSoiBjjp O :OWflM SNIVH

rvznavs

II. .....
Suniti i šijiti: država, pravo i kult 41

1. JOSEF VAN ESS: Islamske perspektive 41

Svjetski historijski uspjeh i njegovi nedostaci 41
Različite slike povijesti 42
Upravljanje vlašću i pravo 44
Tradicija i juridistička metoda 45
Teonomni zakon, svjetovna država i individualna svijest.....46
Temeljne zapovijedi islama 48
Smisao zapovijedi ..... - 50

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor.....52

Stara religija u novome vremenu 52
Srednjovjekovna paradigma religije 53
Dilema relevancije i identiteta 55
Treći put: religija u sekularnom društvu 56
Polazišta za unutarislamsku reformu 58
Može li islamski fundamentalizam preživjeti?.....59
Problem pozakonjene religije.....62
Božje zapovijedi-radi čovjeka.....63
Polazišta za unutarislamsku kritiku zakona 65

III. *Božji lik i islamska mistika, ljudski lik i društvo* 69

1. JOSEF VAN ESS: Islamske perspektive 69

Primat monoteizma 69
Bog kao milosrdan gospodar.....70
Produbljivanje pojma ljubavi u islamskoj mistici 71
Priroda kao zrcalo božanske moći 72
Božanska moć i ljudska sloboda 74
Tjelesnoduševno jedinstvo čovjeka.....75
Zajednica vjernika.....77
Islamska »egalite« i njene granice 78

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor 80

O ženskom pitanju u islamu.....80
Zajednička obilježja vjere u jednoga Boga 82
Božje djelovanje i čovjekova sloboda.....83
Vječna predodređenost i život vječni.....85
Eros i agape.....86

Radikalnost kršćanske ljubavi 87
U besmislenoj patnji ponuda smisla 89
Bog ljubavi 90

IV. Islam i druge religije. Isus u Kuranu 93

1. JOSEF VAN ESS: Islamske perspektive 93
O spremnosti za dijalog u islamu 93
Isus u Kuranu 93
»Duh« (Sveti) 95
Židovstvo i kršćanstvo iz motrišta islamske povijesti spasenja 96
Židovi i kršćani u Kuranu i islamskom pravu 96
Praktično postupanje prema »ljudima Knj ige« 98
»Tolerancija« izvana i iznutra 99
Obraćanje i misija ..... l O l
Sažetak: snaga i slabost islama ..... l O l

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor ..... l 03
Je li Isusov portret točan? ..... l 03
Trinitet- nesavladiva zapreka? ..... l 05
Muslimanska kritika Triniteta ..... l 06
Bolest definiranja ..... l 08
Što znači: Bog ima sina? ..... l 09
Specifično kršćansko Ill
Isus kao sluga Božji 113
O čemu bismo trebali govoriti 117
Muhamed - »samo jasan opominjač« 118
Osnovna literatura o islamu 121

B. HINDUIZAM I KRŠĆANSTVO 123
Vremenska tablica 125

L *Što je hinduizam? O povijesti jedne religijske tradicije* 127

l. HEINRICH VON STJETENCRON: Hinduističke perspektive ___ 127
»Hinduizam«: pojam koji su obilježili Europljani 128
»Hinduizam«: kolektiv religija 130

Tolerancija, istina i tradicija 132
Kultura doline Inda i prodor Arijaca 133
Vede: najstarije svete knjige Indijaca 136
Duhovni uspon i socijalna restrikcija: filozofija i kastinski sustav 138
Refonnacija i integracija: samooslobađanje znanjem 139
Uključivanje religijskih formi donjih slojeva..... 140
Integracijski učinak brahmana i ortodoksni sustavi 141
Susret s islamom, kršćanstvom i neohinduizmom 143

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor ..... '..... 146
Europa i otkriće Indije 147
Religija kao kompenzacija? 149
Nova čežnja za Indijom?..... 150
Što je mistično iskustvo? 152
.Je li svaka mistika religiozna? 154
Postoj i l i jedno mistično iskustvo?..... 156
Mistička i proročka religija 158
Sve religije jednake? 161
Uzajamno prožimanje 162

II. Svijet i božanstvo: koncepcija hindusa..... 165

1. HEINRICH VON STIETENCRON: Hinduističke perspektive 165
Kozmički red..... 165
Kozmičko vrijeme..... 167
Postanak svijeta..... 169
Brahman i atman..... 170
Jedno i mnoštvo 172
Božje potencije i svijet kao igra 173
O Božjem biću 175

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor..... 178
Uloga mita u životu..... 178
Monizam ili dualizam? 180
Jedinstvo u različitosti - shvaćeno indijski..... 182
Stvaranje iz ničega? 183
Stvaranje u razvijanju 185
Osobno ili neosobno razumijevanje Boga?..... 186
Svijet kao Božja igra? 187

III. Čovjek i spasenje u religijama hindusa 191

1. HEINRICH VON STIETENCRON: Hinduističke perspektive 191

Odakle nejednakost ljudi? ... 191
Duša života i ponovno rođenje ... 193
Putovi oslobođenja ... 195
Put znanja (jnana-marga) ... 197
Put djelovanja (karma marga) ... 198
Put Božje ljubavi (bhakti-marga) ... 199

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor ... 202

Čežnja za spasenjem ... 202
Paralelni putovi ... 203
Svjetovna pobožnost ... 204
Religija milosti ... 205
Jedan jedini ili više života? ... : ... 206
Život prije sadašnjeg života? ... 208
Život poslije ovoga života? ... 209
Verifikacija nauka o reinkarnaciji? ... 211
Povijest kružna ili usmjerena? ... 212
Vjera u napredak? ... 214

IV. Religijska praksa: ritual, mit, meditacija ... 217

1. HEINRICH VON STIETENCRON: Hinduističke perspektive. ... 217

Prvi turistički dojmovi ... 217
Kućni ritual ... 219
Četiri životna stadija (ashrama) dvaput rođenih ... 220
Je li kastinski sustav pred raspadom? ... 222
Hram i božanski lik ... 223
Ritual u hramu i brahmanova unutrašnja priprema ... 225
Mit- mnogoslojan fenomen ... 227
Joga kao meditacijski trening ... 228
Razine mišljenja i istina ... 230

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor ... 231

Pučki hinduizam i pučki katolicizam ... 231
Monoteizam ili politeizam? ... 232
Što se skriva iza pučke pobožnosti? ... 233

Kritička protupitanja ... 235
Transformacija religije ... 236
Mistika i akcija ... 238
Istina slike i priče ... 239
Što se treba dogoditi s mitovima? ... 241
Historijsko pitanje ... 243
Historijska i kozmička dimenzija ... 245
Krist i Krišna ... 247
Zajedničko polazište: Isus iz Besjede na gori ... 250
Inkulturacija i kritičko-kontekstualna teologija ... 251

Osnovna literatura o hinduističkim religijama ... 253

C. **BUDIZAM I KRŠĆANSTVO** ... 255

Vremenska tablica ... 257

I. *Historijski Buda: Njegov nauk kao put ka spasenju* ... 259

1. HEINZ BECHERT: Budističke perspektive ... 259
Životne okolnosti i značenje historijskog Bude ... 259
Smisao i cilj Budina nauka ... 261
Uzaludnost vjere i koegzistencija s drugim oblicima religije ... 262
Patnja i ponovno utjelovljenje ... 264
Put do izbavljenja ... 265
Nirvana 267
Budistička kozmologija ... 269

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor ... 272
Prvi kontakti ... 272
Obrat u znanosti i Crkvi ... 274
Budizam-jedino stvariskustva? ... 276
O odnosu istine i povijesti ... 278
O nužnosti da se propita povijesni Buda ... 281
Legende ... 284
Što povezuje Isusa i Gautamu ... 285
Po čemu se razlikuju Isus i Gautama ... 286
Prosvijetljeni i Razapeti ... 288
Nirvana ili život vječni? ... 289

II. Budistička zajednica i njena starija povijest 291

1. HEINZ BECHERT: Budističke perspektive 291
Sangha 291
Budistički laici 293
Predaja nauka i sveli tekstovi 294
Ashoka i počeci budističke svjetske misije 295
Theravadski budizam 296
Starija povijest budizma u Indiji 297

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor 300
Idealan budist 300
Budini sinovi - Kristovi sinovi? 301
Monaštvo- izvorno kršćansko? 302
Smjena paradigmi: od elitne regligije do masovne religije 305
Sangha i crkva 308
Odricanje od svijeta i oblikovanje svijeta 309
Tolerancija? 311
Potraga za spasenjem i ekonomija 312
Imanentna napetost između monaške i laičke egzistencije 314
Konzekvence za dijalog s theravadskim budizmom 316

//I. *Od theravade do čiste zemlje: forme budističke misli i života* 319

1. HEINZ BECHERT: Budističke perspektive 319
Shravakayana (hlnayana) i mahayana 319
Shunyavada i yogacara 320
Vajrayana budizam 322
Šaktistički tantrizam 323
Propast indijskog budizma 326
Širenje budizma u Aziji 326
Istočnoazijski budizam 327

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor 330
Smjena paradigmi od malih do velikih kola 330
Budističko razumijevanje zbilje 333
Dostojanstvo čovjekove osobe 335
Misao koja sažiže samu sebe 339

»Praznina« - shvaćena negativno ili pozitivno? 340
Apsolutni bitak? 342
Budizam - ateistički? 343
Apsolut- osoban ili neosoban? 346
O stjecanju suprotnosti 348
Bog shvaćen istočnjačko-zapadnjački 349

IV. *Budizam i društvo: budizam u našem vremenu* 353

1. HEINZ BECHERT: Budističke perspektive 353

Propast i obnova 353
Budizam na Zapadu 354
Zapadnjačke i azijske reakcije 355
Budistička ekumena 357
Ambedkar i indijski neobudizam 358
Pogled unatrag i pogled unaprijed 360
Razmišljanja o budističko-kršćanskom religijskom dijalogu 361

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor 364

Još jednom: o metodi dijaloga 364
Smjena paradigmi od velikih do dijamantnih kola 366
Religioznost i seksualnost 367
Protuslovlje spram Budina nauka 369
Budizam meditacije 371
Meditacija ili molitva? 373
Kršćanska meditacija i budistička molitva 375
Jedan Buda i mnogi buddhe 377
Budizam vjere 380
Budologija i kristologija 382
Patnja i ispunjenje 385

Osnovna literatura o budizmu 388

HANS KUNG: Nema mira u svijetu bez mira među religijama!
Zaključak 390

Zahvala 393

Kazalo imena 395

Hans Kiing:

O DIJALOGU

Na Zemlji žive 4,2 milijarde ljudi. Od toga su l ,4 milijarde nominalno kršćani - točno trećina čovječanstva. Naspram njih su 723 milijuna muslimana, 538 milijuna hindusa i 274 milijuna budista. Već i ovi brojevi, izračunati u četverogodišnjem mukotrpnom istraživanju štaba "World Christian Encyclopedia" (Oxford 1982), pokazuju o čemu je ovdje riječ.

Bilo da sam kršćanin ili nekršćanin: kakav je moj stav prema drugim religijama? Ovo pitanje postaje neodgodivo otkako se silno proširio ne samo naš religijskogeografski (s vijekom otkrića) nego i religijskopovijesni obzor (s modernom povijesti religije), te otkako se u jednom zajedničkom, svijetu sve više potiru stare religijske granice, a brojni su ljudi druge vjere i u našoj zemlji, u vlastitom gradu, tvornici, školi, a često i u istoj ulici. Da, kakav je moj stav prema drugim religijama?

Na putu ka globalnoj ekumenskoj svijesti

Naša znanja o drugima, zanemarimo li nekolicinu stručnjaka, još uvijek su veoma ograničena. Usporedimo li interreligijski dijalog (između svjetskih religija) s interkonfesionalnim dijalogom (između kršćanskih konfesija), morat ćemo reći: danas u interreligijskom dijalogu stojimo otprilike ondje gdje smo u interkonfesionalnom dijalogu bili prije pedesetak godina.

Doduše, polagano svladavamo izolaciju i učimo kako shvatiti svijet drugih. To znači: nakon razdoblja vrućih, pa onda hladnih ratova, i konačno nakon perioda više mirovne nego miroljubive koegzistencije, danas bismo mogli biti na početku četvrte nove epohe proegzistencije. Unatoč svim općepoznatim zaprekama i teškoćama, čini se da smo prvi puta u povijesti svijeta pred polaganim buđenjem globalne ekumenske svijesti i na početku ozbiljnog religijskog dijaloga među vodećim stručnjacima i predstavnicima na širokoj ravni. Možda je ovo jedna od najvažnijih pojava 20. stoljeća, koja će doduše imati učinka tek u 21. stoljeću - ako ga čovječanstvo doživi. Stoga se, danas više no ikada, "ekumena" ne smije razumijevati usko, suženo, ekleziocentrično: ekumena se ne smije ograničiti na zajednicu kršćanskih crkava, ona mora uzeti u obzir zajednicu

velikih religija, ako ekumena - shvaćena u izvornom smislu riječi - znači ukupan "nastanjeni dio Zemlje".

Kršćanstvo i svjetske religije: ovdje valja predočiti dijalog između kršćanstva i onih svjetskih religija koje, na temelju svoje životnosti, raširenosti i velikoga broja sljedbenika u svijetu, imaju naročitu važnost. Kao svjetske religije, osim kršćanstva, općenito vrijede svakako islam, hinduizam i budizam. Religijama Kine i židovstvu nije se mogla pokloniti dolična pažnja ponajprije zbog vremenskih i prostornih razloga. Dok su se religije Kine - uz budizam prije svega konfucijanizam i taoizam - povremeno jedva mogle izražavati, jer se u Narodnoj Republici vjerska sloboda štitila samo teoretski, židovstvo - duhovna svjetska sila unatoč svojih samo 0,4 posto udjela u stanovništvu Zemlje - morao bi se obraditi zasebno, jer židovsko-kršćanski dijalog zbog porijekla kršćanstva iz židovstva postavlja posve specifične probleme (u raznim sam publikacijama i sam raspravljao o tome). Ipak, neke podudarnosti (vjera u jednoga Boga) i problemi (vjerska priroda zakona) židovstva spomenut će se u vezi s islamom. Potom valja pokušati odgovoriti na velike religije koje potječu iz Indije - hinduizam i budizam - koliko god je to moguće iz zajedničke židovsko-kršćansko-islamske tradicije.

Razgovor između kršćanstva i islama, kršćanstva i hinduizma, kršćanstva i budizma ozbiljno je zapodjenut tek u ovom stoljeću. Ovdje se teži nečemu poput međubilance razgovora - kao poticaju za daljnje diskusije.

Ovaj je dijalog zapis stvarnoga dijaloga održanog pred brojnim slušateljstvom u ljetnom semestru 1982. godine na Sveučilištu u Tiibingenu u sklopu njegova Studium generale, u obliku dvanaest dijaloških predavanja; ona su za objavljivanje temeljito prerađena i djelomice proširena, s najvećim mogućim uvažavanjem diskusije koja se priključivala dvostrukom predavanju; ipak, karakter živoga predavanja ostao je uvelike očuvanim. Koautor Heinz Bechert nije se više mogao sporazumjeti sa mnom o konačnom i veoma proširenom obliku tekstova "Kršćanskih odgovora" na priloge o budizmu; da ne bismo ugrozili predviđeni termin objavljivanja, u tom je stadiju lic. phil. Alois Payer na hvalevrijedan način preuzeo stručno savjetovanje pisca.

Ova dijaloška predavanja, što su ih neposredno jedan za drugim održala dva profesora različitih disciplina, bila su i jesu - didaktički i strukovno - odvažan eksperiment. I načelna i tehnička razmatranja upućivala su na dijalog s postojećim akademskim stručnim predstavnicima znanosti o islamu, indologije i budologije te s jednim predstavnikom kršćanske teologije. Kasnije će se jamačno i na nekom europskom sveučilištu moći misliti o dijaloškim predavanjima kršćanskih teologa, ne samo s teoretičarima kulture i religije, nego i s vjernicima dotičnih religija. Ali, drugi korak ne valja činiti prije prvoga! Pritom nam je bilo jasno da bismo dotične religije trebali prezentirati ne samo stručno, nego i sa simpatijom. Jer, ovakav dijaloški pothvat ima smisla jedino ako se pojedine religije prepoznaju u svojim portretima. No ima li ovaj dijalog smisla i za kršćansku teologiju?

Sto je religija?

Danas sve više teologa shvaća sudbonosnom činjenicu da su se, uslijed teološkog prijeloma poslije drugog svjetskog rata i uslijed utjecaja Karla Bartha, kršćanska teologija s jedne strane i historija religije, fenomenologija religije, znanost o religiji općenito, razvijale zasebno, a često čak i jedna protiv druge; teologija može slijediti Barthove opravdane velike intencije a da se ne uskraćuje znanosti o religiji i da se prema "religijama" ne izolira i ne ukopava kao kršćanska "vjera". Danas ni u jednoj religiji više nije moguća "splendid isolation". Više se nemogu i ne smiju ignorirati religiozne, moralne i estetske vrijednosti milijardi ljudi izvan kršćanstva. Ali i obratno, teoretičari religije - i ovdje su vodeći Amerikanci - sve više spoznavaju da niti oni više ne smiju trajno zanemarivati normativna pitanja o istini i vrijednostima.

Što je religija, teško je definirati, kao i umjetnost. "Znao sam objasniti dok me nisi upitao", mogli bismo odgovoriti s Augustinom (na pitanje što je "vrijeme"). Često se i u jednom i u drugom slučaju pod jedan pojam svodi nešto posve različito. Izraz "religija" u mnogom je pogledu problematičan, a kritičkom promatranju podvrgavaju ga i teoretičari religije i teolozi. Ne moramo ovdje upućivati na široko razgranatu raspravu. Dovoljnoje vidjeti da "religija", premda nije posve jednoznačan pojam, ipak jest analogan pojam koji obuhvaća ono neslično - slično. Nesličnost se pokazuje ponajprije u tome što taj pojam mora sadržavati gotovo sve opcije, od vjere u više bogova do vjere u jednoga Boga uključujući čak neprihvaćanje vjere u Boga (u ranom budizmu). Ni ova dijaloška predavanja dvojice teoretičara religije i jednog kršćanskog teologa ne pretpostavljaju normativan pojam religije. No ipak je važno što kršćanski teolog preuzima na sebe odgovornost za svoju upotrebu pojma religije - ujedno u formi radne hipoteze. Ovo je moguće jer se uza sve različitosti ipak mogu ustanoviti i sličnosti, koje mogu samo skicirati.

U religiji je uvijek riječ o potresnom *"susretu sa Svetim"* (R. Otto, F. Heiler, M. Eliade, G. Mensching) - shvaćala se ta "sveta stvarnost" kao sila, kao sile (duhovi, demoni, anđeli), kao (osoban) Bog, kao (neosobno) božansko ili kakva druga posljednja zbilja (nirvana). Stoga bi se u svrhu ovoga dijaloškog poduhvata "religija" mogla opisati ovako: religijaje *socijalno-individualno realiziran odnos prema nečemu što nadilazi ili obuhvaća čovjeka i njegov svijet, a oživotvoruje se u tradiciji i zajednici* (u nauku, etici, a najviše u obredima): odnos prema posljednjoj istinskoj stvarnosti (apsolut, Bog, nirvana), kako se to uvijek treba razumijevati. Za razliku od filozofije, u religiji je riječ o *poruci spasenja i putu spasenja* ujedno.

Jer, ovo su razjasnila i sama razlaganja teorije religije: religija je više od teorijskog posla, puke stvari prošlosti, zadaće za istraživače dokumenata i specijaliste za historijske izvore. Ne, religija, kako je ovdje ocrtana, uvijek je i *živ/jeni život,* upisan u srca ljudi i stoga za sve religiozne ljude izuzetno prisutna stvarnost koja potpuno određuje svakodnevicu. Možemo je živjeti više tradicionalno, površno, pasivno, ali i duboko proživljeno, angažirano, dinamično: religija je *vjerničko viđenje života,*

stav prema životu, način života, i stoga je individualno-socijalni *temeljni obrazac* koji obuhvaća čovjeka i svijet, i kroza nju čovjek (samo djelomično svjesno) sve vidi i doživljava, misli i osjeća, čini i trpi: transcendentno utemeljen *koordinatni sustav* koji se očituje imanentno, u kojemu se čovjek orijentira intelektualno, emocionalno, egzistencijalno. Religija posreduje sveobuhvatan smisao života, jamči najviše vrijednosti i bezuvjetne norme, stvara duhovno zajedništvo i domovinu.

S onu stranu apsolutizma i *relativizma*

Nedvojbeno, dijaloška predavanja u Tiibingenu, među kolegama koji su inače razdvojeni strogim granicama fakulteta, imaju svojih draži i poteškoća. Naročito za teologa, to je avantura duha u kojoj on ne zna unaprijed kamo ga vodi dinamika diskusije. I premda možda objema stranama prijeti konflikt zbog proturječnih uloga koje moraju preuzimati, ipak bi pritom teži dio mogao imati upravo teolog, koji je egzistencijalno opterećen u drugom obliku, koji se nalazi u određenoj vjerskoj tradiciji i vjerskoj zajednici i koji ne može ići svim putevima religije istodobno. Teoretičar religije u takvom se razgovoru može primamo baviti naracijom, deskripcijom i komparacijom, on može oslikavati veliku, raznoliku i napetu povijest islama, hinduizma i budizma, proučavati i uspoređivati njihove vječne teme u mijeni vremena; usput sebi može dopustiti barem blagi prizvuk kritike. Bez sumnje, dijalogu ne bi koristilo kada bi teolog činio isto i sad sa svoje strane ocrtavao dobro poznatu povijest kršćanstva i tradicionalni nauk, a da i inače ne ispovijeda tu vjeru i život. Čak se pritom pokazuje težim to što kršćanski teolog mora opravdavati poziciju koju kršćanska publika drži poznatom, dok daleke religije za mnoge još imaju draž novosti.

Unatoč svim teškoćama, kršćanski teolog mora pokušati, umjesto narativno i deskriptivno, postupati isključivo argumentativno: mora uporno naglašavati točke na kojima konsenzus i disenzus s drugim religijama postaju jasni. Nesporazumi su tu gotovo nezaobilazni: primjerice - posegnimo za nekoliko slučajeva - ako ističemo vrline Muhameda i njegova proroštva, jednom će nas se jamačno upitati želimo li stvarno postati muslimanom. Pokuša li netko na čvrstom novozavjetnom temelju razvijati svoje shvaćanje o Isusu kao Sinu Božjem i Trinitetu a da se to ni Židovu ni muslimanu ne učini unaprijed kao potpuni apsurd, sigurno će mu se predbaciti da to više nije uobičajeni nauk o Trinitetu. No ako se ponašamo kritički, suprotno kršćanskom teologu uvijek spremnom na samokritiku, primjerice prema problematici zakona u islamu, mitologije u hinduizmu ili redovništva u budizmu, onda će se lako posumnjati da se bavimo teološkom apologetikom, kršćanskim samovoljnim profiliranjem, čak drskim predrasudama.

Kao teolog, unaprijed sam svjestan ove problematike i stoga u svojim odgovorima pokušavam težiti zadvostrukim: l. za kršćanskom samokritikom u zrcalu drugih religija

2. za kršćanskom kritikom drugih religija u svjetlu vlastite poruke, pri čemu dakako ne treba uspoređivati ono što je proizvoljno, nego samo isto s istim.

Tako pokušavam ići teškim srednjim putem između dviju krajnosti. S jedne strane, želio bih izbjeći bornirani, umišljeni *apsolutizam* (kršćanske ili islamske provenijencije), koji vlastitu istinu drži "ab-solutnom": "odriješenom" od istine drugih. Ovdje ne treba braniti niti *stajalište ehkluzivnosti,* koje globalno osuđuje nekršćanske religije i njihovu istinu, a niti *stajalište superiornosti,* koje vlastitu religiju postavlja kao unaprijed bolju (u nauku, etici, sastavu). Takvo stajalište vodi samo lagodnijoj apologetici, nesposobnosti za učenje i svadljivosti, ukratko, k onom dogmatizmu koji drži da unaprijed posjeduje punu istinu i upravoje stoga ne nalazi.

No isto tako, od mene kao kršćanskog teologa nitko neće očekivati površan i neodgovoran *relativizam* (kršćanske, hinduističke ili budističke provenijencije), koji "relativira" svu istinu i "briše" sve vrijednosti i mjerila. Cini mi se neodrživim i *pluralizam proizvoljnosti,* koji vlastitu i druge religije nediferencirano odobrava i potvrđuje, a da, kako u nas samih tako i u drugih, ne upozorava na neistinu usprkos svoj istini; neodrživim mi se čini *indiferentizam,* koji izuzima od kritike određene religijske pozicije i odluke. Takvo stajalište vodi samo do jeftine tolerancije, do dopuštanja da sve vrijedi, do "anything goes", do krivo shvaćena liberalizma, gdje se pitanje istine omalovažava ili ga se čak više ne usuđujemo postaviti.

Dakako, valja poći od ovoga: i po kršćanskom shvaćanju, danas granica između istinitog i krivog više ne prolazi jednostavno između kršćanstva i drugih religija, nego, barem djelomice, unutar dotičnih religija. Pritom kao temeljno pravilo treba vrijediti: ništa štoje vrijedno u drugim religijama ne smije se negirati, ali se i ništa što je bezvrijedno ne smije nekritički prihvaćati. U tome bi se trebali složiti predstavnici raznih religija. Potreban nam je dijalog u uzajamnom davanju i primanju u koji se moraju unijeti najdublje intencije religija: kritički dijalog, dakle, u kojem se od svih religija zahtijeva ne da jednostavno sve opravdavaju, nego da kazuju ono što je u njima najbolje i najdublje. Ukratko, potreban nam je dijalog u uzajamnoj odgovornosti i u svijesti da nitko od nas ne posjeduje "gotovu" istinu, nego da smo na putu ka "što većoj" istini.

Valja očekivati da će nas ovo promijeniti: ne samo naši odgovori, nego i sama naša pitanja, ne samo naše shvaćanje nas samih i svijeta nego i naše shvaćanje Boga. Toga se ne bismo smjeli bojati; upravo to nas ne osiromašuje, nego nas obogaćuje. Istina u različitim religijama ne može biti različita, nego samo jedna; unatoč svim kontradikcijama valja nam tražiti ono što je komplementarno: unatoč svemu što je ekskluzivno ono što je inkluzivno.

Pritom se ponajprije moramo usredotočiti na ideje, nauke i doktrine; valja upoznati tekstove, podatke i događaje, ne zanemarujući da religiju ne čine samo "ideje". Ipak: religije često nisu razdvojene religijskim praksama (ustanovit ćemo mnoge povoljne, ali i zastrašujuće paralele), nego idejama, naucima, dogmama i svime što iz njih slijedi. Zbog toga ne

možemo jedni o drugima znati dovoljno. Ali od znanja nisu manje važne empatija i simpatija, suživljavanje i suosjećanje s ljudima raznih religija koji su s nama ljudi na ovome svijetu, premda na veoma različit način.

O čemu je dakle riječ u ovim dijaloškim predavanjima? U vremenu u kojem su mir u svijetu i zajednički život čovječanstva u slobodi i pravednosti tako često ugroženi upravo religijskim trzavicama ponajprije mora biti riječ o *.širenju našega obzora razumijevanja i obaviještenosti',* suvremenom čovjeku, koji danas pozorno prati svjetska događanja, ovdje na suvremenom stupnju istraživanja, ali u obliku širokog, općenito razumljivog pregleda, moramo ponuditi apsolutno pouzdano znanje o velikim religijama svijeta - islamu, hinduizmu i budizmu. Kako znamo, ovo je stručnjacima često teže nego proširivati široko znanje o pojedinostima (u najvećoj mogućoj mjeri odricali smo se fusnota, a umjesto toga je za svaku religiju, zajedno s vremenskom tablicom, ponuđena kratka odabrana bibliografija dodatne literature).

Ali, s infonnacijom tada valja povezati i *diskusiju:* odgovor kršćanskog teologa mora razjasniti kako danas možemo pokušati razgovarati - često se još uvijek samo pokušava - i gdje su osjetljive točke takvoga razgovora. Dakle, manje je riječ o odgovaranju na sva pojedinačna pitanja i o formuliranju svih uzajamnih prigovora; tijekom razlaganja trebalo bi zapravo nastajati nešto poput *prikaza kršćanstva u zrcalu velikih svjetskih religija.*

Uzajamna informacija, uzajamna diskusija i uzajamna transformacija: tako se polagano neće doći do nekritičkog miješanja, već do uzajamnoga *kritičkog rasvjetljavanja, poticanja, prožimanja i obogaćivanja* različitih religijskih tradicija, kako se to u samom kršćanstvu već dulje nazire među različitim konfesionalnim tradicijama - u teoriji i praksi. Da, ovakav bi nas put mogao voditi ka onom razumijevanju među religijama koje ne želi kreirati jedinstvenu svjetsku religiju, nego želi - poslije toliko vrućih i hladnih ratova i nebrojenih žrtava - dovesti do istinskog pomirenja.

O IZGOVORU INDIJSKIH I ARAPSKIH RIJEČI

Islam: arapski i perzijski. - Hinduizam: sanskrt. Budizam: sanskrt i pali. (Način pisanja koji je ovdje primijenjen uglavnom slijedi uporabu iz publikacija s engleskog govornog podmcj a.)

a, i, u — **kratki vokali (kao hrvatski: dlan, biljeg, duh)**

a, i, u — **dugi vokali (kao hrvatski: vagati, pisati, vući)**

e, o, ai, au — **(kao hrvatski: med, noć; diftonzi ostaju)**

Naglasak riječi u sanskrtu uglavnom proizlazi iz pravilnog izgovora dugih i kratkih vokala.

bh, dh itd.

U sanskrtu i paliju svi aspirirani konsonanti imaju jasno haknuto h: (Bhakti čitaj B-hakti, Bwddha čitaj Budd-ha, itd.)

c — **kao talijansko "meko" *č: cena, Cesare* (sanskrt: Candra čitaj Čandra)**

g^h — **u arapskom: grleni glas (slično kao g u flamanskom)**

h — **nikada nije znak za duljinu, nego se uvijek treba izgovarati kao konsonant (arapski: Rahman izgovaraj Rahman)**

j — **kao "meko" dž u talijanskom: *giorno* (sanskrt:jaina čitaj džaina)**

L Jednako je i s prijevodom. Pojedini otkloni odnose se na vlastita imena, opće pojmove i sl. koji su se prilagodili sustavu hrvatskog jezika izvan uže znanstvene uporabe i postali dijelom pisane tradicije, čak i u svom nepravilnom obliku. Autorova objašnjenja i primjeri za izgovor pojedinih glasova ovdje su prilagođeni domaćem čitatelju. (op. prev.)

kh	arapski: kao stražnjonepčano h u dah
r	dentalno r
s	bezvučno (oštro) s
sh	kao š: *Shiva* čitaj Šiva; *Vishnu* čitaj Višnu; *Rashid* čitaj Rašid
th	u arapskom kao bezvučno englesko *th* (kao u *thing)*
y	kao *j (yoga* čitaj joga; *Ahmadiyya* čitaj Ahmadija)
	u arapskom: grleni zatvor (kao u njem. *ver-achten* ili u *mein Eid*, za razliku od *Meineid)*
	u arapskom: zvučni grleni glas (nema usporedbe u europskim jezicima)

A.

ISLAM
I KRS C ANSTVO

VREMENSKA TABLICA

oko 570.	**rođenje Muhamedovo**
oko 613.	**početak Muhamedova poslanstva**
622.	**Muhamedova seoba u Međinu (hidžra); početak islamskog računanja vremena**
630.	**osvajanje Meke**
632.	**Muhamedova smrt**
632-661.	**četiri "pravovjerna" kalifa (Ehu Bekir, Omer, Osman i Alija)**
635.	**osvajanje Damaska**
638.	**osvajanje Jeruzalema**
639-642.	**osvajanje Egipta i Perzije; početak osvajanja Sjeverne Afrike**
661.-750.	**omejidski kalifat**
711.-714.	**osvajanje Španjolske; prijelaz Jaksartesa (danas: Sir-Darja); upad u dolinu Inda**
732.	**bitka kod Poitiersa abasidski kalifat**
750-1258.	**početak omejidske dinastije u Španjolskoj**
756.	**osnutak Bagdada**
762.	**prva svjedočanstva o širenju islama u Indoneziji i Kini nestanak posljednjeg (dvanaestog) šijitskog imama**
oko 850.	**gradnja džamije al-Azhar u Kairu prvi križarski rat križari osvajaju Jeruzalem**
873.	**al-Ghazzali (Algazel)**
970.	**Saladin ponovo osvaja Jeruzalem bitka kod Las Navas de Tolosa; početak propadanja islamske vlasti na Iberijskom poluotoku Mongoli osvajaju Bagdad; kraj abasidskog kalifata**
1096-1099.	**širenje mističkih redova Osmanlije osvajaju Carigrad; kraj Bizanta**
1099.	**pad kraljevstva u Granadi; kraj islamske**
1058.	
1187.	
1212.	
1258.	

od 13. stoljeća
1453.

1492.

	vlasti u Španjolskoj; progon muslimana i Židova iz Španjolske
1501-1732.	**vlast Safavida u Iranu; konačno šijitiziranje Irana**
1798.	**Bonaparte u Egiptu; prvi kontakti islamskog svijeta s europskom znanosti**
druga polovica 19. st.	**slabljenje Osmanlijskog Carstva; osnivanje europskih** kolonija **i protektorata** na **islamskom području (Indija, Egipat, Sjeverna Afrika)**
1817-1892. ca.	**Baha'ullah, osnivač bahaističke religije** Mlrza **Ghulam Ahmad, osnivač ahmedizma**
1840-1908.	**Balfourova deklaracija: za vrijeme prvog**
1917.	**svjetskog rata Engleska obećava ljudima židovske vjere "nacionalni dom" (national home) u Palestini, naseljenoj Arapima**
1923-1938.	**sekularizacija Turske pod Ataturkom Black Muslims u SAD**
od ea. 1945.	

I.

MUHAMED I KURAN: PROROŠTVO I OBJA VA

1. JOSEF VAN ESS: Islamske perspektive

Loš image i *njegove posljedice*

Zanimanje za islam je staro. Ali, ne temelji se na pouzdanim izvorima. Zastrašujuće je ono što u sredstvima priopćavanja možemo čuti ili pročitati o islamu i što intelektualci općenito o njemu govore. Zastrašujuće u dvostrukom smislu: kao prvo, zbog iskrivljenosti i predrasuda koje se otkrivaju u tim sudovima te, drugo, zbog demonizirajućega tona kojim se ti sudovi odlikuju. Nitko se ne boji budizma ili hinduizma; nasuprot tomu, strah spram islama normalan je stav. A to nije tako istom od naftne krize i islamske revolucije; i u srednjem vijeku ili u ranome novom vijeku zanimanje za islam u širokoj publici najbolje je cvalo kada se nečega trebalo bojati: kada je splasnuo osvajački val križarskih ratova i, kasnije, za vrijeme ratova s Turcima. U takvoj klimi uspijevaju stereotipi; potreba za informacijom prebrzo se pokriva poopćenjima i preuranjenim zaključcima. Kada je Guibert od Nogenta na početku 13. stoljeća u svojim "Gesta Dei per Francos" došao do kratke napomene o Muhamedu, smjestio ga je doduše nekoliko stoljeća prekasno, a iskrivio mu je i ime; ipak, nije odolio tomu da ponovi neprijateljsku sliku. Znao je da nije provjerio svoje navode; jedini njegov izvor, kako kaže, bila je "plebeia opinio", mišljenje čovjeka s ulice. Ali, kako je držao, "nije važno kada se loše govori o onome čija zloća ionako prelazi sve granice".

Znamo da se danas u sredstvima priopćavanja više ne događa nešto takvo, a znamo i da svi mi, teolozi posebice, mislimo ekumenski. Zaista: Drugi vatikanski sabor objavio je deklaraciju o muslimanima, i možemo biti sigurni, ondje gdje se u dijalogu nađu katolički kršćani i muslimani, da se ova deklaracija citira već u svečanom pozdravnom govoru. No time se još nije uklonila "plebeia opinio"; klišei sjede duboko u nesvjesnom i često nailaze na jednodušno odobravanje, primjerice u novinskim karikaturama. Razlog je u tomu što islam ne spada u obrazovno dobro. Donedavna se o njemu u školi nikada nije govorilo, ni u nastavi povijesti ni u nastavi religije, pa ni u sociologiji, premda se od početka vala stranih radnika broj muslimana u Njemačkoj popeo na oko l ,7 milijuna. Učitelji su bili - i jesu - jedva pripravljeni za tu temu. Slično naravno vrijedi i za ostale svjetske religije. Samo, valja pridodati i to da islam ne profitira od one preobražujuće distance i egzotizirajuće čarolije koje određuju sliku indijskih religija u široj javnosti; uvijek nam je bio preblizu. Tu sudbinu

dijeli sa židovstvom; židovstvo, kršćanstvo i islam odavna su živjeli jedno uz drugo pa su i strukturno, kao religije objave, tako bliski da trzavice i nadmetanja spadaju u svakodnevicu. Doduše, u posljednje se vrijeme uvriježilo naglašavati zajedničku abrahamsku baštinu svih triju religija; no svaka od njih na svoj način teško će se odreći svoga zahtjeva za apsolutnosti, i držim još posve nesigurnim da to one uopće mogu. Što se tiče kršćanstva, moći će se reći da se ponajprije promijenio odnos prema židovstvu. Tu promjenu ipak nije izazvala teologija, nego povijesni i politički događaji za koje je posebno odgovorna upravo Njemačka. Uostalom, ta se promjena ograničava na zapadnu misao; želimo li vidjeti kako se islam i židovstvo skupa i dalje složno demoniziraju, dovoljno je govoriti s orijentalnim kršćanima.

Vremenski poredak kao mjerilo vrijednosti

Za uzajaman odnos ovih triju religija nije nevažno što one stoje u vremenskom slijedu. Obje kasnije shvaćaju sebe kao dokidanje i nadmašivanje prethodnih; najstarija, židovstvo, polazi naprotiv od toga da je Bog samo jednom govorio jednom određenom partneru i da ga je time zauvijek izabrao. Ovaj je način motrenja osjetljiv ponajviše za srednju religiju, kršćanstvo; pouzdane formule, kojima se ono kao "novi Savez" odvaja od židovstva i potiskuje njegov zakon, islam u istom smislu vraća kršćanstvu.

I islam pravocrtno interpretira Božji plan s čovjekom; tu ne postoji zakašnjenje, nego samo napredak. Ranije su religije predstupnjevi, nisu beskorisne, ali su nepotpune. Islam je dugo osjećao da ga u tome potvrđuje njegova povijest; zaposjeo je središnje područje židovstva i široka područja svjetskoga carstva u kojem je tada kršćanstvo vidjelo svoga najznačajnijeg predstavnika, naime Bizant. Takav "imperijalistički po-

fled" poznat nam je iz kršćanstva, samo malo drugačije primijenjen na idove: oni su, tako je rečeno, kažnjeni rasipanjem po cijelome svijetu i svojom političkom nemoći zato što su ubili Isusa. Svakako, obje slike povijesti prožimale se se u razvoju od 19. stoljeća: islamski svijet postao je ovisan o Europi, a ponovo je ojačao tek poslije europskog samorazaranja, nakon drugog svjetskog rata; židovstvo je pak svojim obnovljenim osvajanjem u Palestini, koje sad već traje više od jedne generacije, moglo na području kojim vlada prebaciti kršćane i muslimane u ulogu stradalnika i podređenih; kršćanski svijet, nekoć slab naspram islama a jak naspram židovstva, promijenio je svoju poziciju.

No to su kasne i možda prolazne mijene; slika koju te religije imaju o sebi mnogo je više određena njihovom prošlošću. To ponajviše vrijedi za islam. U njemu se ta prošlost, s kojom se on poistovjećuje i koju uvijek iznova oživljava, u biti poklapa sa sudbinom prve zajednice i sa zbivanjima iz prvog stoljeća poslije hidžre; tada je islam ostvario svoje velike uspjehe i iskusio svoju izabranost. Stoga u ovom kratkom povijesnom prikazu, koji pretpostavljam sustavnom izlaganju, može biti govora samo o toj epohi.

Muhamed, "arapskiprorok"

Muhamedov je život protekao potpuno drugačije od Isusova. Isus je u svojoj zemaljskoj egzistenciji propao; Muhamed je imao uspjeha. Razočaranja koja je Muhamed doživio spadaju na početak njegova životnog puta; na kraju stoje osvajanje Meke i ujedinjenje Arapskog poluotoka pod njegovom rukom. Nije došao iz tako skučenih prilika kao Isus; otac mu bijaše trgovac. Doduše, umro je još prije rođenja svoga sina; Muhamedova majka bila je upućena na potporu rodbine. U tom je okružju i on stekao prvo trgovačko iskustvo. Međutim, situacija mu nije dopuštala da se osamostali; stupio je u službu udovice jednog trgovca, ubrzo stekavši njeno povjerenje. Ona bi bez njega jedva mogla voditi svoj posao; išao je za nju na trgovačka putovanja, navodno sve do Sirije. Stoga nije čudo što mu je ponudila brak. U to doba on je imao oko 25, a ona oko 40 godina, za tadašnje prilike pomalo neobična kombinacija. Ipak mu je rodila mnogo djece, četiri kćeri i dva ili tri sina. Svi su sinovi doduše umrli rano - za razvoj islama veoma važna činjenica. lskustveni svijet Muhamedov nije dakle bio nomadski, nego svijet sesilnog građanina; islam ne nastaje u pustinji, nego u gradu - i to u gradu koji je ležao na presjecištu mnogih karavanskih puteva. Preko Meke tekla je trgovina tamjanom, izrazito isplativ posao u kojem se akumulirala dobit od Jemena do Sredozemlja, gdje se ovaj miomiris cijenio u hramovima i crkvama, ali i u privatnim domovima.

S trgovinom je stoga došlo bogatstvo, a s bogatstvom socijalno nezadovoljstvo. Jer, premda nisu bili beduini, Mekanci su ipak bili uključeni u plemensku strukturu svijeta koji ih je okruživao; no hijerarhija toga svijeta i solidarnost dana s njome sada su bile ometane sve većim egoizmom utemeljenim na osobnom vlasništvu. Odgovor na ovu napetost obukao se u onaj jezik kojim se tada govorilo o vrijednostima i egzistencijalnim potrebama: u jezik religije.

Staroarapski politeizam nije bio dorastao problemu; i sam je lokalnim kultovima bio vezan za plemenski poredak. No prije svega bio je orijentiran ovostrano: "nevjernici", tako stoji u Kuranu, vele: "»Postoji samo život naš zemaljski, živimo i umiremo, jedino nas vrijeme uništi« (...) A oni o tome baš ništa ne znaju, oni samo nagađaju" (sura 45, 24)\ Doduše, već je odavna bilo ljudi koji su taj stav i religiju koja ga je podupirala osjećali kao nedostatne. Većina ipak nije vidjela razloga da se odrekne stare vjere; plemenska svetišta i s njima povezana hodočašća očuvala su izvjestan osjećaj identiteta, pa i - u vezi sa sajmovima koji su se održavali za vrijeme hodočašća - mnoge privredne prednosti. Ali probijala se misao o onostranom sudu, o obračunu izvan ovoga svijeta, u kojemu će svatko odgovarati za prijestupe što ih je počinio.

To je bila poruka razvijenih religija koje su se proširile oko Arabijskog poluotoka, a mogle su i na njemu samom osnivati pojedinačne zajednice; poruka židovstva, čija su središta bila u Palestini i Iraku, na koje se l

l. Svi citati iz Kurana navode se prema prijevodu Besima Korkuta, u izdanju Orijentalnog instituta u Sarajevu, 1977. (op. prev.)

učvrstilo i u više oaza sjeverozapadne Arabije nakon Titova razaranja Jeruzalema i nakon sloma Bar-Kohbina ustanka u Hadrijanovo vrijeme; i poruka kršćanstva, koje je vladalo u Siriji i Etiopiji i koje je na samom Poluotoku, dalje prema jugu, u oazi Najran moglo osnovati biskupiju. Ondje, na području starog Sabejskog Carstva, u današnjem Jemenu, obje su religije već dugo bile neprijateljski suparnici. Bile su instrumenti u politici moći obiju velikih sila tadašnjeg vremena: Bizanta i carstva Sasanida. Bizantinci su se oslanjali na kršćansku Etiopiju i odatle su posezali za Jemenom; Perzijci su dolazili do mora ili od Omana i pritom sklapali saveze sa Židovima. I jednima i drugima bilo je do trgovine tamjanom, Bizantincima i do trgovine preko Crvenog mora kojom su se, otkako se ovladalo monsunskim vjetrovima, priključili trgovini s' Indijom i tako mogli izbjegavati skup, carinama napučen kopneni put preko Irana.

Ova nam konstelacija dopušta da spoznamo što je jednom Arapu značilo kada se obratio u jednu od ove dvije religije: spajao se s jednom od velikih civilizacija svijeta koji ga je okruživao; no predavao se i stranoj sili, zauzimao je stav u političkoj igri sila svoga vremena i, u izvjesnom smislu, gubio je svoju samostalnost. Ali na Arapskom poluotoku, a ponajprije u Meki, čovjek je želio biti samostalan; na tome je počivalo blagostanje grada, a to je odgovaralo i beduinskom idealu slobode.

Oblik i sadržaj nove objave

Premda su se, dakle, izvjesni elementi židovske i kršćanske vjere mogli širiti, do konverzija je dolazilo samo u ograničenoj mjeri. A kada je Muhamed prihvatio ideju suda, bio je doduše svjestan da time ponavlja židovski i kršćanski model, no ipak i uvjeren da ga iznova formulira. Jer ova se formulacija poslužila arapskim jezikom; prvi se puta objava odjenula u neposredno razumljivo ruho. Tada još nije bilo arapskoga prijevoda Biblije; kršćanski su redovnici govorili svoje svete tekstove na aramejskom (sirijskom), a Šdovi na hebrejskom. U ovom je jeziku Muhamed dugo vidio izvornost svoje poruke; bio je arapski prorok, a njegovo pismo objave "arapski Kuran".

Nasuprot svojim suvremenicima politeistima u Meki, on je naravno i sadržajno donio nešto novo; monoteizam i s njime povezanu eshatologiju. Pomoću eshatologije Muhamed zauzima stav prema socijalnim neprilikama o kojima sam govorio: upozorava mekanske trgovce da će jednom i sami u velikom obračunu morati pokazati svoje knjige. Žali se što se ljudi razmeću svojim posjedom i u svojoj pohlepi uvijek žele imati još više, što od udovica i siročadi pljačkaju i ono malo što im je ostalo. On zna što znači biti siromašan; jer, tako mu je potvrđeno u jednoj ranoj objavi: "Zar nisi siroče bio, pa ti je On utočište pružio, i za pravu vjeru nisi znao, pa te je na pravi put uputio, i siromah si bio, pa te je imućnim učinio? Zato siroče ne ucvili, a na prosjaka ne podvikni" (sura 93, 6-10)[2^] Apokalipsa je tada dobro prolazila, iz sličnih razloga kao i danas.

2. Ono što je u prethodnom citatu naš prijevod imenovao kao "Knjiga" u njemačkom se prijevodu prenosi kao "Pismo" (die Schrift), (op. prev.)

Ipak: moramo se usprotiviti modernoj maniji koja sve reducira na socijalno pitanje. Muhamed nije revolucionar, nego prorok. On uopće ne želi promijeniti vlasničke odnose; "on ne propovijeda protiv bogatstva po sebi, nego protiv mišljenja onih koji vjeruju da su oslonjeni jedino sami na sebe i da nad njima nema više sile" (Paret,"Muhamed i Kuran" /Mohammed und Koran/, [5]1980, str.24). Doduše, on oko sebe okuplja i slabe, mnoge mlade ljude, pa i robove; no također zna da se ne može bez moćnika, a ropstvo je shvaćao kao prirodno dano uređenje. Uza sve zemaljske nepravde i u svima njima uvijek je u igri Bog; ali, Bog će udijeliti pravdu tek na onome svijetu. Očekivanje Posljednjeg suda od početka se povezuje s vjerom u dobroga Stvoritelja. Čovjek se dugo upuštao u spor o tome koji je od ovih dvaju teologumena prije bio ovdje; ali to se ne isplati: oba su korelati jednoga te istoga religijskog temeljnog iskustva. Muhamedova poruka neda se bez ostatka izvesti niti iz društvenih odnosa niti iz sustavnog odnosa starijih objavljenih religija. I ako želimo otvoren razgovor s muslimanima, to ne bismo trebali ni pokušavati.

Muhamed je kasno postao svjestan svojega poziva; bio je, kako tradicija kaže, već oko četrdesete - u dobi koju Isus uopće nije dosegao. Nije lako shvatiti proročki tip što ga on predstavlja. U Kuranu je riječ o vizijama; ali ne znamo da li ih je bilo na početku njegova nastupa. Izvještava se o ekstatičnim doživljajima; Muhamed se pritom po svoj prilici prikrivao, kako to i inače znamo o vizionarima. No Kuran daje samo naznake, a kasnija egzegeza ponekad ih je još više zatamnila. Pritom nas najviše smeta što Kuran, za razliku od Evanđelja, nije uređen kronološki.

Jedini siguran kriterij kojim raspolažemo jest dikcija: kratki, često eliptično skraćeni iskazi koji podsjećaju na poklike, uvedeni zagonetnim formulama zaklinjanja, povezani snažnim proznim rimama, dojmljive slike koje slijede jedna za drugom - stil vračeva kakve su poznavali Arapi. Muhamed im je najprije srodan i samim nastupom; o proroštvu u starozavjetnom smislu nije znao baš ništa. Figure poput Jeremlje ili Amosa, koje na nas djeluju veoma snažno, nikada nisu igrale nikakvu ulogu u njegovoj misli; uostalom, tada su i u židovstvu bile posve na rubu. Stoga su ga i njegovi suvremenici najviše uspoređivali s vračevima ili opsjednutima - ili s pjesnicima, koje su također zamišljali kao opsjednute, kao nadahnute džinom. Sam Muhamed gnjevno je to odbijao, upravo zato što je bio svjestan tjeskobne blizine tih loših uzora. Naravno, bio je u pravu kadaje naglašavao razliku: ono što je iznosio više nije bilo puko tumačenje znakova, a prije svega nije se dao plaćati za svoje vizije. Djelovao je pod svetom prisilom.

Zajednica u Meki ostala je mala; otpor utjecajnih krugova bio je tvrdokoran. Muhamed je počeo govoriti o svojim prethodnicima: o Mojsiju i Isusu, ali i o Noi, Abrahamu, Lotu, pa i o proročkim likovima arapske mitske prošlosti. I sve ih je oblikovao po svom uzoru: svi su oni svojim suvremenicima donosili poruku od Boga, i svi su ipak bili odbačeni; no kazna je konačno sustizala njihove protivnike. Teško je biti prorokom, no

Bog je na njegovoj strani, a konačno će to i pokazati. Na takav su način nastajale legende o kazni, veoma karakteristične za Kuran. Kršćanskome čitatelju ponekad će djelovati čudno; on drži da drugačije i bolje poznaje odnose iz onoga što je pročitao u Starom zavjetu. No ovdje nije riječ o historijskom prikazu; jer on je bio zadan, pa gaje i Muhamed sigurno djelomice mogao pretpostavljati kao nešto poznato. Uzorom je mnogo više tipološko razumijevanje povijesti spasenja, kakva je tada vrijedila i u kršćanstvu i u židovstvu. Tu se potom naglašavaju samo pojedine - a u ovom slučaju uvijek iste - točke; druge uzmiču ili bivaju iskrivljene.

Proboj u Medinu

Doduše, kazna još nije sustizala pogane Mekance. Muhamed bi bio zaboravljen kao i mnogi bezimeni proroci prije i poslije njega ili kao oni konkurenti koje je islamska tradicija registrirala zlonamjernim komentarima, a koji su se osim njega i otprilike u isto vrijeme pojavljivali među arapskim plemenima - bio bi kao u zemlju propao da nije promijenio svoju bazu.

Ovaj je korak poznat pod imenom hidžra, i bio je toliko značajan da muslimani do danas - ne računajući Libijce, koji su zakratko (i vjerojatno samo privremeno) tražili drugi datum - odatle počinju sa svojim računanjem vremena. Hidžra se ponekad u njemačkom jeziku prevodi kao "Flucht" (bijeg, op. prev.); no to je loš prijevod, a ne odgovara ni stanju stvari. Misli se na emigraciju; hidžra je oduvijek bila modus kojim je neka disidentska grupa otkazivala svoju pripadnost dotadašnjem plemenskom savezu i naseljavala se negdje drugdje. To je također značilo da se dvije zajednice u uzajamnom odnosu više nisu mogle osjećati povezane normama i obzirima koji vrijede unutar jednoga plemena; valjalo je računati s ratom.

Ova konzekvencija bila je svakome jasna kada je Muhamed svoje pristaše pomalo slao na put u oko 350 kilometara udaljenu Medinu, a konačno i sam pošao za njima. Mekanci stoga nisu mogli jednostavno dopustiti to iseljavanje premda im je laknulo što više ne moraju slušati neugodne priče o onostranom sudu; štoviše, pokušavali su ga što više omesti. Ali Muhamed se najprije morao dogovoriti sa svojim novim saveznicima. Vješto je izabrao mjesto. Dva najvažnija arapska plemena iz Medine bila su u neprijateljstvu; ljudi su u Muhamedu vidjeli posredničkog suca koji održava mir među njima i kojemu su stoga oba plemena dužnici.

No osim njih, postojao je i drugi važan element stanovništva: tri židovska plemena koja su tu bila naseljena od davnine i bavila se poljoprivredom. Na njima se morala dokazati Muhamedova samosvijest. Jer do tada, u Meki, imao je posla samo s politeistima; nije ni slutio da se ni monoteisti ne bi mogli složiti s njim. Ali, dogodilo se upravo to: Židovi su ga dočekali željeznom suzdržanošću i nadmoćnom ironijom; jedva su pokazivali ikakvu solidarnost. Stoga je borba protiv Meke bila praćena sve ogorčenijim raspravama s neiskrenim židovskim saveznicima. Muhamed je konačno pobijedio na obje fronte: na kraju svoga života osvojio je

Meku, nakon promjenjivih uspjeha i na temelju veoma vješte politike izolacije; Židovi su protjerani iz Medine i, u skladu s tadašnjim uzusom ratnoga prava, djelomice prodani u roblje ili pogubljeni.

Ne trebamo ocrtavati ovo događanje u pojedinostima; nije nam stalo do povijesnih pojedinosti. Za našu svrhu važno je, *prvo,* da je Muhamedu na kraju bio dodijeljen onaj uspjeh u koji je vjerovao od početka, čak i u trenucima bezizlazne osamljenosti. Kada je umro, islam su primila ne samo dva grada, Meka i Medina, nego i plemena u pustinji i stanovnici južne Arabije, te je došlo do prvih čarki s bizantskim graničnim grupama na području istočnog Jordana. *Drugo,* važne su konzekvencije koje je Muhamedov odnos prema medinskim Židovima i mekanskoj aristokraciji imao po njegov nauk. Razočaranje zbog Židova prouzročilo je promjenu molitvenog smjera; dok su se muslimani dotad klanjali prema Jeruzalemu, sada je Muhamed umjesto toga izabrao Meku.

Već se po tome vidjelo da se on i nakon proboja nije mogao odreći svoga starog rodnog grada i njegova kulta, religioznog i političkog središta Poluotoka. Hodočašće u Ćabu postalo je, zajedno s većinom njegovih poganskih običaja, sastavnim dijelom islamskog rituala; ostala su svetišta razorena, a Caba je nakon povratka u Meku samo očišćena. Prema njoj je bila određena sama slika povijesti, uz pomoć kultne legende koja je s njom već dugo bila povezana. Ćabu je, tako stoji u Kuranu, osnovao Abraham; Abraham se sa svojim sinom Jišmaelom nekoć davno zaustavio u Meki. Ne s Izakom, nego s Jišmaelom - Hagarinim sinom, kojega je na svijet donijela u pustinji, Abrahama su već predislamski Arapi primili u plemensku genealogiju; u tom se jamačno izražava pomicanje moći, koje je protjecalo u korist vladajuće porodice u Meki, Kurejša.

No Abraham, otac, sada više nije samo jedan od mnogih proroka - niti je samo patrijarh, tako ga Muhamed nikada nije vidio - nego je prvi monoteist, još prije Mojsija i Isusa, koji su navijestili obje velike monoteističke religije. Muhamed se nadovezuje na njega, geografski i teološki. Islam time više nije posmrče među religijama objave, koje preuzima njihove misli i usklađuje se s njima, nego je ^raobjava koju su prihvatili Mojsije i Isus, a koju su njihovi sljedbenici, Zidovi i kršćani, ako se nisu priklonili islamu, logično mogli samo izopačiti.

Muhamedova proročka samosvijest

Stoga ostaje zaključak: Muhamed nije vjerovao da je načelno donio nešto novo; jedino je donio nešto novo svomu narodu - a i to jedino zato što je prvo naviještanje palo u zaborav. Islam ima karakter reforme. Novo je ujedno najstarije, praistina koju je Bog zapisao u nebeskoj knjizi i koja se tako reći uvijek iznova preslikava iz nje. Proroci su pritom samo glasnici, razglas kroz koji govori sam Bog; doduše, oni jesu izabrani, ali ostaju ljudi sa svim svojim slabostima. Objava ih ne mijenja, već zapravo prolazi kroz njih. "»Ja sam samo čovjek kao i vi«", tako govori Muhamed u Kuranu na zapovijed Božju, "»samo - meni se objavljuje da je da je vaš Bog

samo jedan Bog«" (sura 41, 5)[3]^ Objava mu je dodijeljena samo nezasluženom i neobjašnjivom milošću: "A da hoćemo", tako on čuje Boga govoriti, "Mi bismo učinili da iščezne ono što smo ti objavili... ali, Gospodar tvoj je tebi milostiv" (sura 17, 86 f.).

Stoga ni on ne zna skrivene stvari koje su izvan objave: "Reci!", tako mu govori Bog, "»Ja nisam prvi poslanik i ne znam šta će biti sa mnom ili s vama; ja slijedim samo ono što mi se objavljuje i samo sam dužan da otvoreno opominjem.«" (sura 46, 9). Muhamed se izvrgava pogibli da padne u zabludu i grijehe. Kada u Meki uopće više nije napredovao, trebao je konačno podleći iskušenju da sklopi kompromis s politeističkim panteonom, i tada ga sam Bog u jednoj objavi - koja nam djeluje prilično zagonetno - poziva na red (usp. suru 17, 73 ff). Nije mogao činiti čuda: "I oni (nevjerni Mekanci)[4] rekoše: »Nećemo ti vjerovati sve dok nam iz zemlje živu vodu ne izvedeš; ili dok ne budeš imao vrt od palmi i loze, pa da kroz njeg svukuda rijeke provedeš; ili dok na nas nebo u parčadima ne oboriš, kao što tvrdiš; iij dok Allaha i meleke kao jamce ne dovedeš«... Reci: »Hvaljen neka je Gospodar moj! - zar ja nisam samo čovjek poslanik?«" (sura 17, 90-93)

Ova svjedočanstva o samome Muhamedu govore jasnim jezikom. Valja jasno razlikovati, tako će iz njih jasno razabrati svaki musliman, glasnika od njegove poruke. U tome, tako će se dalje reći, griješi kršćanska teologija: dopustila je da poruka inficira glasnika, da Riječ Božja iz Isusa samog postane božanskom riječju, Logosom. To ne znači da se Isusu ne priznaju čudesa; i Kuran govori o njima. Ali čudesa su samo znakovi kojima je Bog djelovao na Isusa, čudesa potvrde; ona ne svjedoče njegovu natčovječansku prirodu. Prorok ne mora biti čudotvorac; sama je objava čudo. "I govore (nevjernici): »Zašto mu od Gospodara njegova nisu neka čuda poslana?« Reci: »Čuda su jedino u Allaha, a ja samo jasno opominjem.« A zar im nije dosta to što Mi tebi objavljujemo Knjigu koja im se ukazuje?" (sura 29, 50 f.)

Pojam inspiracije

Pismo[5] - to je bitno; Bog se objavljuje u Knjizi. Tako islam vidi i religije prije sebe: židovstvo i kršćanstvo su "religije Knjige", a njihovi sljedbenici "posjednici Pisma", doslovno "ljudi Knjige". Zbog toga su plemeniti; oni sudjeluju u istini koja se vječito jednako objavljuje, koja je sadržana upravo u jednoj Knjizi, u nebeskom Prapismu. No to im oduzima i njihovu povijesnu konkretnost. Stari zavjet svodi se na Petoknjižje i Psalme (koji su kao objava poslani Davidu, po islamskom shvaćanju također proroku); usto se sav povijesni tijek zamrzava u puki primjer. Isusovi život i

3. Citat se prema našem prijevodu ne odnosi na 5., nego na 6. ajet, (op. prev.)

4. Komentara u zagradi u našem prijevodu nema. Pojašnjenje u zagradi autorovo, (op. prev.)

5. Ono što je u prethodnom citatu naš prijevod imenovao kao »Knjiga« u njemačkom se prijevodu prenosi kao »Pismo« (die Schrift), (op. prev.)

djelo uzmiču pred njegovim propovijedima, a ono što on propovijeda jest ono što propovijedaju svi proroci: monoteizam.

Doduše, ni to nije nov fenomen; tendencija zapisivanja zahvatila je obje religije najkasnije otkako je nastao kanon. Islam opet samo slijedi model što ga, kao monoteizam, misli radikalno do kraja. Nigdje, ako želimo vjerovati muslimanskoj tradiciji, proces kanoniziranja nije bio brže zaključen nego u islamu. Jednu generaciju poslije Prorokove smrti - pod trećim kalifom Osmanom i na njegovu inicijativu - nastao je tekst Kurana, barem u svom konsonantskom kosturu, onako kako ga danas poznajemo; verzije koje su od toga odstupale, časni primjerci koji su ponekad bili manje cjeloviti i o kojima bismo veoma rado znali jesu li sadržavali kakav nepoželjan poseban sadržaj navodno su sve bile spaljene.

Otadje Bog prestao govoriti; ne postoji nikakav Duh Sveti koji bi dalje djelovao u životu njegove zajednice - ili barem ne postoji u kršćanskom smislu. Muhamed je bio, kako stoji u Kuranu, "pečat proroka", a to se ubrzo shvatilo tako kao da nakon njega više neće doći nitko drugi. No muslimani nisu odsječeni od Riječi Božje; jer, Kuran ne interpretira samo ono što je Bog rekao, nego sadrži Božja "ipsissima verba". Islam vjeruje - a to prožimlje sve denominacije - u verbalnu inspiraciju Muhamedovu. Ovo se logički nadaje iz njegove predodžbe proroštva, a čini se da se pretpostavlja i u samom Kuranu, naime uvijek kada se Bog, kako smo čuli, obraćao Muhamedu imperativnim "Reci!". Stoga islamska teologija ne mora u Kuranu tražiti prave Muhamedove logije; također, samo islamist nevjernik može tvrditi da se u kuranskim iskazima može zrcaliti vjera prve zajednice.

Bog dakle zapravo nije prestao govoriti; on samo više ne govori ništa nova. U njegovoj riječi, Kuranu, musliman se približava Bogu kao nigdje drugdje. Za kršćanina se iskustvo Boga na najintimniji način ispunjava u euharistiji; jer u Kristu je riječ postala tijelom. Musliman doživljava Boga u recitiranju Kurana; jer u Kuranu je riječ postala knjigom. On se stoga predaje riječi mnogo snažnije nego što to mi obično činimo. Mi smo, barem nakon liturgijske reforme, navikli da se religijskim tekstovima može manipulirati; uvijek se iznova želi čuti nešto novo - i to ne samo u tropiziranom Kyrie ili u zagovornim molitvama, nego ponekad i u samom Kanonu. Musliman, naprotiv, uvijek izgara u tome da osluškuje uvijek isto i da to isto recitiranjem uvijek iznova meditira.

Kršćanin odavna poznaje Pismo samo u prijevodu; Crkva je koristila Stari zavjet samo u obliku Vulgate, pa i sam protestantizam nije se vratio pratekstu, već je samo stvorio novi prijevod. Evanđelja u svom praobliku djelomice uopće nisu sačuvana. Musliman, naprotiv, drži Kuran u biti neprevodljivim; kada se u posljednje vrijeme prevodilo, primjerice na turskom, prijevodi su ipak vrijedili samo kao pomoć u razumijevanju, kao što je u starom škotskom prijevodu - i to u međuvremenu zaboravljenom - pored teksta mise stajao i njemački prijevod. Ovaj turski prijevod prodro je u liturgiju samo za vrijeme Ataturka; u međuvremenu je učinjen korak natrag. Ne želim tajiti da neki prijevodi nisu u kršćanstvu poprimili sličan

sveobuhvatan karakter kao Kuran u islamu: Lutherova Biblija, verzija kralja Jamesa. Ali, oni su, kako je pokazao razvoj, zamjenjivi; dadu se prilagoditi duhu vremena i upravo pozivaju na to.

Kršćaninu je, malo zaoštreno rečeno, interpretacija bliža od teksta; dakako, nije slučajno što je liturgijska reforma darovala katolicima i propovijed. I islam naravno poznaje propovijed; ali ona kao sastavni dio liturgije ima drugačiju ulogu. U rano doba imala je političku funkciju; bila je prerogativom vladara ili guvernera i služila je za to da se religijskim formulama osigura pokornost potčinjenih Bogu i ljudima. Danas je ponekad oruđem religijske revolucije; no to je samo druga strana iste medalje. Jedva da je ikada i imala egzegetsku funkciju; baš kao u molitvi, nije bila riječ o tumačenju Pisma, nego o njegovu stalnom prizivanju u pamćenje putem provjerenih formula. Nama je jedva čudno kada nam s propovjedaonice mažu oči Heideggerom, Blochom i drugim lažnim svecima; za muslimana bi to bilo neoprostivo prekoračenje granice.

Cudesnost Kurana

Egzegeza po sebi postoji u islamu baš kao i u nas, i u mnogim rubnim skupinama koje su se legitimirale alegorijskim razumijevanjem Pisma; ona je u određenim vremenima prodirala i u propovijed. Kao i svugdje, omogućila je Pismu da se u svako vrijeme pojavljuje kao aktualno ili da ga se učini prijenosnikom novih ideja, a učeni su tu mogućnost iskorištavali prema vlastitim snagama. No s druge strane jačala je tendencija da se sam doslovan tekst Kurana izdvoji iz vremena i shvati kao nepromjenjiv, upravo potpun dokument božanskog jezika.

Razmišljalo se o tome što je Bog mogao misliti kada je Muhamedu dopustio da Pismo označi kao jedino čudo. Najprije se to povezivalo sa sadržajem, s čudesnim pretkazanjima, proročanstvima u vulgarnom smislu riječi. Jer, na početku 30. sure stoji: "Bizantinci su pobijeđeni u blizini arapske zemlje (to znači u Siriji i Palestini/, ali oni će, poslije poraza svoga, sigurno pobijediti za nekoliko godina"; tako je i bilo: Perzijci su prodrli daleko na bizantsko područje, čak su osvojili Jeruzalem i oteli Kristov križ; no Heraklije ih je ubrzo ponovo pobijedio u grandioznom pobjedničkom potezu i povratio svetu relikviju. Arape, koji su tada djelomice bili ovisni o objema velikim silama, taj je događaj pokrenuo - i pokazao im budućnnost: tek je iscrpljenje ovih velikih carstava omogućilo munjevitu ekspanziju islama.

No, koliko god je to pretkazanje bilo upadljivo točno, ono nije dostajalo za čudo. Forma, a ne sadržaj, stalno se smatrala natprirodnom, a time i posve neponovljivom. Bog govori arapski, a Bog ne griješi. Posljedice su bile nesagledive: gramatika, retorika i poetika upravljale su se prema primjeru Kurana; ono što je nekoć bilo jezikom jednog ekstatika koji kasnije mora davati zakone svojoj zajednici, ono što je k tome Osmanovom redakcijom bilo posve preuređeno i često povezivano samo lomovima i [6]

6. Pojašnjenja u zagradama autorova, (op. prev.)

šavovima, to je sada postalo stilističkom normom. Jezik, fiksiran vječnošću, više se nije mogao mijenjati, jer bi inače bio sve gori. Arapi se do danas bore s ovom dilemom: slave jezik kojim mnogi od njih ne vladaju potpuno ili uopće ne vladaju njime i govore dijalektima koje mogu sagledati samo kao dekadenciju, a ne kao prirodno nastale. No, s druge strane, klasični arapski održao se do danas baš zbog toga; Kuran je "Knjiga *na arapskom jeziku* koja nju *(Knjigu Mojsijevu)* povrđuje" (sura 46, 12)[7]. Latinski se nasuprot tome razvio u mnoštvo zasebnih jezika; apostole je već na Duhove "svaki pojedini čuo gdje govore njegovim jezikom" (Djela apostolska 2,6).

Uzvisivanje Proroka

Tijekom stoljeća mijenjala se i slika o Proroku. No ovdje razvoj nije protjecao toliko pravocrtno. Neko vrijeme činilo se da stoji jednadžba po kojoj se Proroku oduzimalo ono što se u prestižu dodavalo Kuranu. Da bi se isključila svaka mogućnost Muhamedova utjecanja na objavu vlastitim idejama, zamišljali su ga kao analfabeta. Tumačilo se to na temelju jedne pomalo problematične riječi u Kuranu, koja je zapravo samo naznačavala da je Muhamed potekao iz kruga onih kojima nije objavljeno vlastito Pismo. Prorok nije mogao, tako se mislilo, ni čitati ni pisati; zato i nije mogao poznavati ranijih pisama objave, Staroga i Novoga zavjeta. Budući da se u Kuranu ipak nalaze mnoge paralele s tim knjigama, mogao mu ih je dakle dati samo Bog. Odatle je također, iz muslimanskog motrišta, spriječeno religijsko-historijsko izvođenje kuranske poruke.

Ova se linija ipak nije dalje razvijala. Kada se Kuran uzvisio ne samo sadržajno, nego i formalno iznad svih ljudskih mjerila, trebalo se očekivati da Proroku sada bude snižena vrijednost, čak i u njegovu prirodnom vladanju jezikom; kao što je Bog govorio klasični arapski, tako je Muhamed morao govoriti u dijalektu. No to je suviše proturječilo postojećoj predodžbi o razvitku arapskoga: Arapi, ponajprije oni s Arapskog poluotoka, govore dobrim arapskim; greške su donijeli mnogi stranci: Aramejci, Perzijci, Turci, Berberi. A Prorok je bio upravo "arapski prorok".

Ni čudo mu se kasnije više nije odricalo tako dosljedno kako je to sam činio. Za to je, kako se čini, između ostaloga odgovorna kršćanska polemika. Ona je uvijek iznova inzistirala na tome da je Isus svojim čudesima mnogo bolje dokazivao svoju izabranost - a muslimanska teologija zapravo je to slijedila, zaboravljajući da time radi protiv jedne osnovne tendencije Kurana. Pritom joj je pomagala pučka tradicija koja je praznine Kurana ispunjavala čudesnim pričama svih vrsta. To što je Prorok bio jednostavno čovjek neprestano je bilo premalo. Da je sam 40 godina bio poganin, posve se zaobilazilo; da je mogao griješiti - više se nije vjerovalo. Islamska mistika tada je najviše pridonijela njegovu uzvisivanju; u njoj se Muhamed ponekad motrio upravo kao "potpun čovjek", "anthro- pos teleios", kojega je Bog stvorio prije svega stvaranja i u kojemu se mi-

7. Isticanje kurzivom autorovo, (op. prev.)

krokozmički ogleda svo stvaranje. Ali, o mistici bih govorio kasnije. Važno ostaje jedno: i u posljednjoj idealizaciji Muhamed još uvijek ostaje stvorenjem; tko bi ga uspoređivao ili identificirao s Bogom, time bi prekoračio prag iza kojega muslimanska samorazumljivost više ne vrijedi. Inkarnacija, "nastavanje", kako se govorilo (hulul, svakako prijevod grčke posuđenice "enoikesis"), u islamu je uvijek bila sablažnjiva.

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor

Već i ovo o čemu smo slušali uistinu je dojmljiva povijest uspjeha: povijest Muhameda, njegovih težnja i nauka, njegove borbe i pobjede, stoga i Kurana i njegova značenja - početak svjetske religije. Trebali bismo je pokušati razumjeti iznutra, sa stajališta vjernika muslimana, a ne samo izvana. Islam, koji je u povijesti za kršćanstvo tako često bio čudna, prijeteća, zastrašujuća stvarnost, većini kršćana još uvijek zapravo ostaje - gotovo 2000 godina poslije Krista i 1400 godina poslije Muhameda - veoma neugodnim fenomenom, unatoč tome i upravo zbog toga što smo mu geografski blizu. Jer, i najnoviji popularni prikazi, na sigurnom tragu općeg raspoloženja, opet pretvaraju obnovljeni uspon islama u prijeteću obratnicu povijesti Zapada. Ipak, priznajmo: nama islam ponajprije ostaje stran, politički i privredno više prijeteći od hinduizma i budizma, svakako fenomen koji teško možemo shvatiti. I, jamačno, nisu samo znalci svjesni da ovako informativan i zgusnut prikaz, kakav smo upravo čuli, doseže tako veliku mjeru razumljivosti jedino kada je već uložen trud u proradivanje izuzetno teške građe. No ipak: unatoč svim našim nužnim asimilacijskim problemima, zadaća je upravo kršćanske ekumenske teologije da se postavi i prema ovom islamskom izazovu te se uhvati u koštac s golemim problemima.

Od ignorancije preko arogancije do tolerancije

Pomalo je shematizirana formula kojom se može opisati stav zapadnog kršćanstva prema islamu. Više od 400 godina nakon Muhamedove pojave u zapadnoj se Europi o islamu još nije znalo ništa autentično. Podrobnija proučavanja islama započela su tek kada je glasoviti opat iz Clunyja Petrus Venerabilis 1142. posjetio Španjolsku, tada zaposjednutu od Arapa, i kada je dalekovidno spoznao nužnost autentičnih izvornih studija. Na njegov nalog došlo je 1143. do prvog (latinskog) *prijevoda Kurana.* Ali još daljnjih 500 godina - sve do škota Alexandera *Rossa* i njegova začetničkog djela iz povijesti religije: "Pansebeia", 1650. (njemački: "Unterschiedliche Gottesdienste in der ganzen Welt" /Razna bogoslužja u cijelome svijetu/, 1668) - *slika o islamu* bila je potpuno *izobličena,* kako iscrpno pokazuje studija Normana Daniela "Islam and the West: the Making of an Image" (1960). Takva je religija mogla biti samo krivovjerjem

i svjesnim iskrivljavanjem istine, mješavinom nasilja i pohlepe za užitkom! A Muhamed? Nije li on bio opsjenar, opsjednut vragom, pa čak i antikrist? Ovoj iskrivljenoj slici islama tada je bilo lako suprotstavljati idealnu sliku kršćanstva kao religije istine, mira, ljubavi i umjerenosti. Da bi se vlastiti sljedbenici imunizirali na konkurentske vjerske sustave, suparnike se difamiralo.

Doduše, još u visokom srednjem vijeku pokazivalo se najveće divljenje prema nadmoćnoj arapskoj kulturi, filozofiji, prirodoslovlju i medicini, a naravno i prema privrednoj i vojnoj moći islama; a teologija poput teologije Tome Akvinskog uopće se ne može zamisliti bez Arapa. No već s renesansom počelo se potcjenjivati i odbacivati sve arapsko, pa i jezik - usprkos trudu tako značajnih učenjaka i državnika kao što su Ivan iz Se- govije, Nikola Kuzanski i kasnije papa Enea Silvio Piccolomini, koji su između 1450. i 1460, u jednom "Moment of Vision" (R.W. Southern, "Western Views of Islam in the Middle Ages", 1962), raspravljali o problemu islama u novoj miroljubivoj perspektivi. Otprilike stotinu godina kasnije, u vezi sa sve većom turskom vojnom prijetnjom kršćanstvu (1529. pred Bečom!), u godini Lutherove Confessio Augustana, *papa* je 1530. dao spaliti arapski tekst Kurana odmah nakon publiciranja; Kuran je bio objavljen u Veneciji, koju su tada nazivali "turska bludnica". *Lu- ther* se, doduše, naknadno bio izjasnio za prijevod i objavljivanje Kurana, ali samo da bi svatko mogao vidjeti kakva je to prokleta, sramotna, očajna knjiga, puna laži, praznih priča i svih sablazni. Još je "De religione mo- hammedica" (1705) Adriana *Relanda* - nakon Rossove "Pansabeije" prvo donekle stručno djelo o islamu - bila promptno stavljena na rimski indeks zabranjenih knjiga, no tada je dobila podršku engleskim prijevodom Kurana Georgea Salea i njegova čuvenog "Preliminary Discourse" (1734).

Jer, u međuvremenu je *prosvjetiteljstvo* uzvisilo ideju tolerancije, u Njemačkoj demonstriranu ad oculos Lessingovim komadom "Nathan der Weise" /Mudri Natan/, s glasovitom parabolom o tri prstena ili religije, o kojima nitko ne može biti siguran koji ili koja je prava (1783), i s likom muslimana Salad ina kao idealnom slikom mudroga vladara. Dakako, jedva da je itko u Europi toliko mnogo pridonio višem vrednovanju upravo islama - nasuprot Voltaireovu izrugivanju - koliko *Goethe* svojim "Zapadno-istočnim divanom" (West-ostlicher Divan, 1819); za njim je u Engleskoj uslijedio Thomas *Carlyle* sa zapaženom studijom "The Hero as Prophet" (1840) - u kojoj se Muhamed prikazuje kao valjan prorok!

Devetnaesto stoljeće - stoljeće povijesti i europske kolonijalne ekspanzije - konačno je donijelo neviđen polet orijentalistike, a time i historijsko-kritičke znanosti o islamu, koja je bila pretpostavkom za manje polemično procjenjivanje islama u kršćanskoj teologiji i Crkvi. *Odlučujući napredak* ocrtao se u *19. i 20. stoljeću* u četverostrukom smislu:

• visoka historijsko-kritička ocjena Proroka Muhameda od istraživača kao što su Gustav Weil, Aloys Springer, William Muir, Leone Caetani,

- povijest Kurana Theodora Noldekea, koja je do danas ostala temeljnom, kao i historijsko-kritička izdanja Kurana i adekvatnih modernih prijevoda, povezana s imenima Gustava Fliigela, Richarda Bella i islamista iz Tiibingena Rudija Pareta;
- opsežno proučavanje islamske kulture, od bogoslužja i mistike preko prava i ćudoređa do književnosti i umjetnosti, tako važnih znanstvenika kao što su Ignaz Goldzieher, C. Snouch Hurgornje, a ponajprije veliki orijentalist Louis Massignon, koji je od kršćana zahtijevao "duhovni kopernikanski obrat" i zalagao se za bratimljenje religije nade (židovstva), religije ljubavi (kršćanstva) i religije vjere (islama).
- Visoka historijsko-kritička ocjena kuranske slike Isusa koju je uveo prije 150 godina G. F. Gerock, a nastavljena je istraživanjima povijesne tradicije - s opsežnim novijim radovima Hernija Michauda, Geoffreyja Parrindera, Heikkija Raisanena i Clausa Schedla (za kasniju arapsko-islamsku literaturu Olafa H. Schumanna); tu je konačno odbačen apologetsko-misionarski način motrenja.

Ovaj plodni razvoj znanosti o islamu, prepoznatljiv i onima koji su izvan njega, kojim se danas sve više zajedno bave zapadnjački i islamski znanstvenici, bio je - skupa s političkim i ekonomskim prevrednovanjem islamskih nacija i islamskom imigracijom u Zapadnoj Europi i Americi - pretpostavkom nedvojbeno *epohalne nove orijentacije Katoličke crkve,* koja je dokumentirana u tumačenju religije Dragog vatikanskog sabora (1965) i koja je došla do izražaja nakon Sabora u raznim neslužbenim i službenim islamsko-kršćanskim susretima.

Ne, nema povratka na staru "kršćansku" polemiku, na imuniziranje difamacijom. Stoljetna izolacija i neznanje za sve više ljudi postaju nemogućima: knjige, masovni mediji, putovanja, stotine tisuća ljudi dru^ vjere u vlastitoj zemlji čine svoje. I pred sporazumijevanjem polagano uzmiče nepovjerenje prema drugim religijama, neznanje pred studiranjem, misionarstvo pred dijalogom. No to je tek početak. Kršćani (a često i sami muslimani) prečesto još motre islam kao ukočenu veličinu, kao zatvoren religijski sustav, umjesto kao živu religiju, kao religijski pokret koji se stoljećima stalno mijenjao, izrastao do velike unutrašnje raznolikosti, i u kojem su sudjelovali konkretni ljudi širokim spektrom stavova i osjećaja. Danas moramo nastojati polagano *iznutra razumijevati* zbog čega musliman vidi drugačijim očima Boga i svijet, službu Bogu i službu čovjeku, zbog čega doživljava srcem drugačije od, primjerice, kršćanina. A ponajprije moramo shvatiti da islam kao religija muslimanima ni danas još nije tek jedan odjeljak života, ono što sekularizirani ljudi rado imenuju "religioznim faktorom" uz druge "kulturne faktore". Ne, život i religija, religija i kultura živo su utkani jedno u drugo. Islam želi biti sveobuhvatnim životnim pogledom, životnim stavom koji sve prožima, životnim putem koji sve određuje - i stoga, usred ovoga zemnog života, putem u vječni život: *putem spasenja.* Spasenje? Što kršćanski teolog može reći o ovoj težnji?

Islam -put spasenja?

Ovo pitanje postavljamo jasno, ne samo zbog nesložnoga držanja Svjetskog vijeća crkava koje zbog suprotnih stajališta pojedinih crkava-članica niti u svojim "Smjernicama za dijalog s ljudima različitih religija i ideologija" (1977/1979) niti na najnovijoj glavnoj skupštini u Vancouveru (1983) nije moglo odgovoriti na pitanje koje je danas ipak nesurnljivo najhitnije, na pitanje o spasenju izvan kršćanskih crkava. Zaista, čemu "dijalog" s takvima koji bez osvrtanja svi idu u pakao?

Tradicionalno katoličko stajalište - koje su već u ranim stoljećima kršćanstva pripremili Origen, Ciprijan i Augustin - već je poznato: Extra Ecclesiam nulla salus! Izvan Crkve nema spasenja! Stoga i za ubuduće: Extra Ecclesiam nulla propheta! Izvan Crkve nema proroka! Ekumenski Firentinski sabor 1442. nedvosmisleno je definirao: "Sveta Rimska crkva... čvrsto vjeruje, ispovijeda i naviješta da nitko izvan Katoličke crkve, niti poganin niti Židov niti nevjernik ili otpadnik od Crkve, neće moći sudjelovati u vječnom životu, štoviše dopast će ga vječna vatra, pripravljena đavlu i njegovim anđelima, ako joj se (Katoličkoj crkvi) prije smrti ne priključi" (Denz 1351) . Nije li time za katolike ispunjena težnja islama? Ispunjavala se, tako se čini, više od 1200 godina.

Dakako, katolička je teologija u posljednjim desetljećima pokušavala "iznova razumjeti" tu beskompromisnu *"extra"-dogmu,* a to je najčešće značilo: preinterpretirati je, čak preokrenuti u njenu suprotnost. Otvoreno korigirana, budući "bezgrešna", nikada nije bila. Rimje doduše već protiv rigoroznih jansenista u Francuskoj 17. stoljeća morao osuditi rečenicu "Extra Ecclesiam nulla gratia" (izvan Crkve nema milosti; Denz 1295.1379). Ako, dakle, izvan Crkve ipak postoji "gratia", "charis", "charisma", ne bi li tada bilo moguće da i proroštvo - po Novom zavjetu nedvosmisleno karizma - postoji i zvan Crkve?

Svakako, tradicionalna katolička pozicija danas *više nije oficijelna katolička pozicija.* Već 1952. Rimska Kongregacija za nauk vjere, dovoljno paradoksalno, *ekskomunicirala* je jednoga studentskog župnika na Harvardu, *P.L. Feencya SJ,* koji je starim crkvenim ocima i Firentinskim saborom dokazivao prokletstvo svih ljudi izvan. vidljive Katoličke crkve. Konačno je *Drugi vatikanski sabor* u svojoj Konstituciji o Crkvi (1964) posve nedvosmisleno razjasnio: "Oni ljudi koji ne poznaju Kristova evanđelja i Crkve bez svoje krivice, a ipak traže Boga iskrenim srcem i nastoje ispuniti njegovu volju spoznatu u nalogu savjesti, u činima pod djelovanjem njegove milosti, mogu postići vječno spasenje" (čl. 16).

I tu se sada izrijekom spominju upravo oni koji već od svojih početaka imaju najviše zajedničkoga sa Zidovima i kršćanima, u vjeri u jednoga Boga i ispunjavanje njegove volje - muslimani: "No volja za spas obuhvaća i one koji priznaju Stvoritelja, među njima posebno muslimane, koji ispovijedaju vjeru Abrahamovu i s nama se mole jednome Bogu, Milosrdnomu, koji će ljudima suditi na Sudnji dan" (čl. 16). Dakle, nakon Vaticanuma II. ni muslimani više ne moraju "dopasti vječnoj vatri koja je pripremljena đavolu i njegovim anđelima"; oni "mogu postići vječno spasenje"! To znači: *i islam može biti put ka spasenju,* put spasenja: možda

ne normalan, u stanovitoj mjeri "redovan", ali možda povijesno "izvanredan".

Na temelju ovoga zaokreta, u današnjoj kršćanskoj teologiji zapravo razlikujemo *"redovni" = kršćanski put spasenja* od *"izvanrednih" = nekršćanskih puteva spasenja* (ponekad i "Put" od različitih "staza"). No ne bismo li tada, ujedno kao uvjet te mogućnosti, možda trebali moći razlikovati i "redovne" (kršćanske) od "izvanrednih" (ili kakvih već) *proroka?* Nije li dakle i Muhamed možda pravi, čak istinski prorok, a ne više unaprijed krivi, lažljivi pseudoprorok, vrač, čarobnjak, varalica, u najboljem slučaju arapski pjesnik, kako se stoljećima tvrdilo? Noje li tad Muhamed zaista bio pravi, čak istinski prorok?

Muhamed - prorok?

Lik i poruku Muhamedovu valja motriti u povijesnom kontekstu, usred divovske rijeke jedne religijske povijesti čovječanstva; pri današnjem istraživanju možemo poći od toga. A istaknut poznavalac islama kao što je Wilfred Cantwell Smith zahtijeva da ovu divovsku rijeku razumijevamo kao *historijski kontinuum* u kojemu među doduše različitim ali nipošto disparatnim religijama posvuda zapravo možemo ustanoviti mnogobrojne prijelaze i presijecanja, međuzavisnosti i interakcije, uzimanje i davanje. No je li baš Muhamed onaj koji - historijski gledano - stoji na raskrižju svjetske povijesti, gdje se staroarapska plemenska religija presijeca sa židovstvom i kršćanstvom i gdje su se tako unaprijed sabrali izvjesni elementi zajedničke religijske baštine (od ideje Boga pa do drevnih religijskih običaja)?

Pa ipak: upravo Muhamedov slučaj razjašnjava kako ovaj historijski kontinuum religijske povijesti čovječanstva valja - dijalektički - razumijevati kao kontinuum *u diskontinuitetu.* Dakako, "teorija big-banga", kako je ironično naziva Smith, nije prikladna za tumačenje povijesti religije: niti za Muhameda i islam, ali ni za Budu i budizam, konačno ni za Isusa Krista i kršćanstvo na početku ne stoji "creatio ex nihilo", iznenadno stvaranje iz ničega, nego uvijek posve određen historijski kontekst iz kojega se govori i djeluje i koji jamči povezanost sa svime prošlim i svime sadašnjim.

No s druge strane ne bi se moglo niti, kako drži Smith, raditi o nečemu kao što je "creatio continua", o ravnomjerno kontinuiranom stvaranju, o jednoj jedinoj velikoj religijskoj rijeci. Organske slike poput rijeke ili stabla lako nas navode da previdimo kako ni religijska povijest čovječanstva nije organski "tijek" ili "rast". Ta religijska povijest uopće se ne da objasniti bez "dijalektike" (Hegel), bez "kategorije novum" (Ernst Bloch) i "mjerodavnih ljudi" (Karl Jaspers). Povijest je uvijek razvoj i zaplet, proces s ne samo kvantitativnim već i s kvalitativnim skokovima, s prijelazima i lomovima, odumiranjem i obnavljanjem. A Muhamed - točnije Kuran - u povijesti arapskih naroda znači nesagledlv epohalan urez: Muhamed ujedno i dis-continuum u osobi, konačno nesvodljiv lik koji se ne može jednostavno izvesti iz onoga što je prethodilo, nego posve disparatno, Kuranom postavlja nova stalna mjerila. Utoliko Muhamed, utoliko

Kuran za religioznost arapskih naroda znači lučenje, odluku: odvraćanje od prošlosti, okretanje prema novoj budućnosti. Zaista s pravom: početak novoga računanja vremena! Bez ovakva izvora nema rijeke, bez ovakve mladice nema stabla!

Ne stoji dakle da u religijskoj povijesti čovječanstva sve kruži: kao, na primjer, pojava izvorno budističko-hinduističke, potom islamske i konačno kršćanske krunice, ili kao putujuća legenda o kršćanskom svecu "Jozafatu", koji izvorno nije nitko drugi do "Boddhisattva", Buda! U posve određeno vrijeme odjednom izranja lik proročkog koji ne možemo izvesti iz kontinuirano tekuće rijeke, ili bolje: u tromu rijeku religijske povijesti stupa prorok i pokušavajoj svom snagom dati drugi smjer. Uspije li, pripast će upravo onim "mjerodavnim ljudima" koji su tada i za sva sljedeća stoljeća zadali mjeru svojoj religiji, mjeru po kojoj ih stalno valja mjeriti. Dakako, to što Karl Jaspers Muhamedu - navodno zbog manjka originalnosti - ne poklanja posebnu pozornost teški je nesporazum. Ovaj je prorok zaista djelovao na velik dio čovječanstva kao religijski arhetip, zaista su se stoljećima uvijek iznova svjesno pozivali na njega, na prvu zajednicu, na Kuran.

Dakako, postoje religije koje ne poznaju proroke u strogom smislu: hindusi imaju svoje gurue i sadhue, Kinezi imaju svoje mudrace, budisti svoje učitelje; nitko od njih nema svojih proroka kao što ih imaju *Zidovi, kršćani* i, naposljetku, *muslimani.* Stoga nema sumnje, kada se netko u ukupnoj povijesti religije naziva upravo *"Prorok",* jer je tvrdio da je *taj,* ali nipošto *više* - tada je to Muhamed. No je li on to bio? Čuli smo, mogu to kratko reći. Ni pravovjerni kršćanin (ili Židov), ukoliko se može orijentirati, ne može osporiti određene paralele:

- Kao ni *proroci Izraela,* ni Muhamed nije djelovao u službi koju mu je podarila zajednica (ili njeni autoriteti), nego na temelju posebnoga osobnog odnosa prema Bogu.
- Kao i proroci Izraela, Muhamed je bio osoba snažne volje, osoba koja se vidjela posve prožetom, totalno odgovornom, ekskluzivno opunomoćenom svojim božanskim pozivom.
- Kao i proroci Izraela, i Muhamed se obraćao religijsko-društvenoj krizi, svojom strasnom ozbiljnošću i svojom prevratničkom objavom oponirao je moćnoj vladajućoj kasti i tradiciji koju je ona čuvala.
- Kao i proroci Izraela, Muhamed, koji sebe najčešće naziva "opominjatelj", ne želi biti ništa drugo do Božji glasnik i objavljivati Božju riječ, ne svoju vlastitu.
- Kao i proroci Izraela, Muhamed neumorno naviještajednoga Boga koji ne trpi drugih bogova uza se, a koji je ujedno dobar stvoritelj i milosrdan sudac.
- Kao i proroci Izraela, tako i Muhamed zahtijeva bezuvjetnu poslušnost, pokornost, "predanost" ("islam") tome jednom Bogu: sve što uključuje zahvalnost Bogu i velikodušnost prema bližnjima.

- Kao i proroci Izraela, Muhamed također povezuje svoj monoteizam s humanizmom, vjeru u jednoga Boga i njegov sud s težnjom za socijalnom pravdom: sud i otkupljenje, prijetnje nepravednima koji idu u pakao te obećanja pravednicima koji će se okupiti u Božjem raju.

Tko uvijek usporedno postavlja i čita Bibliju, pogotovo Stari zavjet, i Kuran, taj se pita: nemaju li ove tri *religije objave* semitskoga podrijetla - židovstvo, kršćanstvo i islam - nemaju li, naročito Stari zavjet i Kuran, *isti temelji* Ne govori li prejasno u oboma jedan te isti Bog? Ne odgovara li "Tako reče Gospodin" Staroga zavjeta onome "Reci" iz Kurana, starozavjetno "Idi i objavi!" kuranskom "Ustani i opomeni!"? Zaista: i milijuni kršćana koji govore arapski nepoznajuza "Bog" druge riječi do "Allah"!

Nije li, dakle, možda samo dogmatska zabluda kada Amosa i Hošeu, Jišaja i Jeremiju priznajemo za proroke, a Muhameda ne? Što god se iz motrišta zapadno-kršćanskog morala moglo prigovoriti Muhamedu (oružano nasilje, poligamija, puteni život), posve je neosporno da je i danas gotovo 800 milijuna ljudi na golemim prostorima između Maroka na zapadu i Bangladeša na istoku, stepa Srednje Azije na sjeveru i Indonezije najugu, obilježeno zahtjevnom snagom jedne vjere kojaje, gotovo kao nijedna druga, svoje sljedbenike pretvorila u jedinstven tip; da su svi ti ljudi povezani jednostavnim svjedočenjem vjere ("Nema drugoga Boga osim Boga, a Muhamed je njegov Prorok"); povezani su s pet temeljnih dužnosti (svjedočenje vjere, molitva, porez za siromašne, mjesec posta, hodočašće); povezani su sveprožimljućom predanošću Božjoj volji, a kao nepromjenljivu odluku te volje valja primiti i patnju; da je u svim tim narodima ostao živ smisao za temeljnu jednakost ljudi pred Bogom i nadnacionalno bratstvo, koje je omogućilo da se barem u načelu prevladaju rase (Arapi i nearapi), pa i indijske kaste.

Siguran sam da u kršćanstvu danas jača ovo uvjerenje: glede Muhameda kao svjetske historijske činjenice, nije nam do *korektura.* "Pošast ekskluzivnosti" koja potječe iz dogmatske netrpeljivosti, a koja je bičevala liberalnog britanskog povjesničara opće povijesti Arnolda Toynbeea, valja napustiti, a glede lika Proroka valja dodati:

- da su ljudi u Arabiji 7. stoljeća s pravom poslušali Muhamedov glas;
- da su - u odnosu na veoma ovostran politeizam staroarapskih plemenskih religija - uzdignuti na posve drugačiju religijsku ravan, upravo ravan monoteističke razvijene religije;
- da su od Muhameda - bolje: od Kurana - svi primili beskonačno mnogo nadahnuća, hrabrosti i snage za religijski novi polazak: za polazak u veću istinu i dublju spoznaju, za proboj u oživljavanje i obnavljanje naslijeđene religije. Islam kao velika životna pomoć!

Zaista, ljudima arapskog prostora, a konačno dakako i izvan njega, Muhamed je bio i jest religijski Reformator, Zakonodavac i Vođa; upravo *Prorok.* Da, Muhamed koji je uvijek htio biti samo čovjek, za one koji su ga slijedili ("imitatio Mahumetis") jest prorok više nego za nas: on je model života za onaj oblik života kakvim želi biti islam. I kada Katolička

crkva nakon objašnjenja o nekršćanskim religijama na Drugom vatikanskom saboru (1964) - dopustite mi u ovom slučaju ne samo ritualno citiranje - "motri s poštovanjem i *muslimane,* koji se mole jedinom Bogu... kojije govorio ljudima": *tada,* po mom mišljenju, ista Crkva treba - a trebale bi sve kršćanske crkve - "motriti s poštovanjem" i *onoga* čije se ime u tom objašnjenju nezgrapno prešućuje, premda je baš on i samo on doveo muslimane do toga da se mole ovome jednom Bogu, i premda je taj Bog "govorio ljudima" upravo po *njemu:* po Muhamedu, Proroku!

Zaista, često se previđa: već u vrijeme Staroga zavjeta bilo je veoma različitih proroka; možda čak ni svi oni nisu bili veliki sveci. Međutim, po svjedočenju Novoga zavjeta, i *poslije* Isusa ima pravih proroka: ljudi koji njega i njegovu poruku svjedoče, tumače i obraćaju se novom vremenu i situaciji. Tako "proroci", primjerice u pavlovskim zajednicama (kako proizlazi iz Prve poslanice Korinćanima), zauzimaju drugo mjesto poslije apostola. Proroštvo - fenomen prvenstveno židovsko-kršćanskoga podrijetla - ipak je ubrzo nestalo iz pojavne slike većine kršćanskih zajednica nakon kraja pavlovske misije i uzmakajudeokršćanstva. Nakon montanističke krize na prijelazu 2. i 3. stoljeća (starokršćansko-apokaliptički inspiriran Montanov nauk izdavao se za "novo proroštvo") proroci (i proročice!)postali su još ozloglašeniji. Ali, gledano prema Novom zavjetu, ne smijemo se unaprijed dogmatski protiviti da se Muhamed shvaća kao pravi prorok *poslije* Isusa, prorok koji je isticao da je s njime u temeljnom suglasju. Svakako: odnos između Isusa, Krista, i Muhameda, Proroka, valja još razjasniti u pojedinostima. No ne bi li već ovo dosuđivanje proročke titule za Muhameda imalo odlučujuće konzekvence, naročito za poruku koju je naviještao, koja je zapisana u Kuranu?

Kuran - Riječ Božja?

Kuran je više od usmeno prenošene i odatle lako promjenjive riječi: on je jednom za svagda zabilježena *pisana riječ* koja se stoga više ne može naknadno mijenjati; utoliko je nalik Bibliji. Kuran je svojom pismenom fiksiranošću očuvao začuđujuću konstantu u veoma promjenjivoj i složenoj povijesti islama, iz stoljeća u stoljeće, od zemlje do zemlje, od generacije do generacije, od pojedinca do pojedinca. Sto je zapisano, ostaje zapisano. Uza sve različite interpretacije i komentare, uza svu dotjeranost islamskoga prava, šerijata, Kuran ostaje zajedničkim nazivnikom, ostaje nečim poput opće "zelene niti" koja se pojavljuje utkana u svim islamskim formama, ritualima i institucijama. Želimo li znati što je ne samo povijesno razvijeni islam nego i što je *normativni islam,* onda nećemo propustiti da se, i danas, vratimo izvoru, Kuranu iz 7. stoljeća. On je za islam i svo njegovo zakonodavstvo nešto poput ustava, temeljnog zakona koji se - unatoč svoj širini tumačenja ovisnih o mjestu, vremenu i osobi - ne može interpretirati proizvoljno.

Dakako, Kuran nipošto nije predodredio razvoj islama, ali ga je ipak nadahnjivao. Njime je prožet cijeli šerijat, oblikovao je kako zakonodavstvo tako i mistiku, umjetnost i ukupan mentalitet. Komentatori su dolazili i odlazili, ali Kuran je ostajao: unatoč svim beskrajnim varijablama,

Kuran je u islamu trajna *konstanta.* Kuran je islamu predao moralnu obvezu, vanjsku dinamiku, religijsku dubinu, ali i posve određene nauke vjere te moralna načela koja se stalno održavaju: odgovornost čovjeka pred Bogom, socijalnu pravdu i muslimansku solidarnost. Stoga je Kuran islamska sveta Knjiga, i to utoliko što se shvaća upravo kao zapisana riječ, ne kao čovjekova riječ, već kao *Božja Riječ.* Da, za muslimane je Riječ Božja postala Knjigom. Ali - pitaju kršćani - je li ta Knjiga doista Riječ Božja?

Stoljećima je bilo zabranjeno uopće postavljati ovo pitanje ozbiljno: i muslimanima i kršćanima prijetila je ekskomunikađja sa svim posljedicama. A tko bi mogao zanijekati da je to pitanje, od prvih islamskih osvajanja, križarskih ratova, zauzimanja Carigrada i opsade Beča pa do iranske revolucije za Homeinija, politički duboko razdvajalo čovječanstvo? Jer, onako samorazumljivo kako su muslimani od Zapadne Afrike do Srednje Azije i Indonezije potvrdno odgovarali na ovo pitanje i svoje življenje i umiranje orijentirali prema Kuranu, tako su samorazumljivo vjernici kršćani cijeloga svijeta odgovarali niječno; i ne samo oni, nego kasnije i sekularistički zapadnjački teoretičari religije, koji Kuran isto tako samorazumljivo nisu shvaćali kao Riječ Božju, nego uvijek kao riječ Muhamedovu.

Opet je kanadski teoretičar religije *Wilfred Cantwell Smith* bio prvi koji je 1963. godine jasno postavio ovo, za mnoge vjernike obiju strana još uvijek opasno pitanje, te oštroumno analizirao postavljanje pitanja (usp. On Understanding Islam, gl. 16). I s njim se valja složiti: oba odgovora, a davali su ih, začudo, inteligentni, kritični i posve čestiti ljudi, počivaju konačno na bezupitnom, dogmatskom pred-uvjerenju ("preconviction"). Suprotno shvaćanje tada se pojavljuje ili kao bezvjerje (tako muslimani vide kršćansku negaciju pitanja) ili kao praznovjerje (tako kršćani vide muslimansko potvrđivanje).

Stoji li dakle ono što je Smithov kanadski kolega Willard Oxtoby ("The Meaning of Other Faiths", 1983) mislio postaviti kao načelo u studiju religija: "You get out what you put in", ili prevedeno: "Što uložiš, to i dobivaš"? Tako, tko unaprijed drži Kuran Riječi Božjom, pri čitanju će uvijek iznova osjećati da je u pravu - i obratno?

Pa ipak: moramo li uvijek ostajati pri ovom proturječju koje nas intelektualno nipošto ne može trajnije zadovoljiti? Ne postoji li sve više kršćana, a možda i sve više muslimana, koji su postigli bolju obaviještenost o vlastitoj poziciji i o vjeri drugih, te stoga postavljaju samokritična pitanja? Pokušat ću najprije naznačiti nekoliko kritičkih pitanja za kršćane, no potom i nekolikojednako kritičkih misli za muslimane.

Objava izvan Biblije

Što se kršćani i muslimani više upoznaju, ne pokušavajući jednostavno "obratiti" jedni druge (kršćanska misija među muslimanima bila je potpuno neuspješna, a i muslimanska misija među kršćanima bit će neuspješna), to više kršćani sumnjaju u pravilnost svoga stava prema Kuranu. Za naše teološko propitivanje nije primamo *kako* je Muhamed primio ob

javu, za naše je propitivanje odlučujuće *da li je* Muhamed Božju objavu dobio.

No smije li čovjek kao kršćanin uopće ovako pitati? Ne moramo li, slijedeći Stari i Novi zavjet, unaprijed odbaciti to pitanje? Zar u Bibliji, pa i u Novom zavjetu, nema mnoštva negativnih iskaza o zabludi, tami i krivnji nekršćanskoga svijeta? Zapravo, ti sudovi vrijede za one koji svojom krivicom uskraćuju sebi biblijsku poruku. Ovi iskazi doduše nisu toliko definitivne osude na prokletstvo koliko jasni zahtjevi za obraćenjem. A osim njih postoje, to ne smijemo previdjeti, i mnogobrojni *pozitivni* iskazi o nekršćanskom svijetu, po kojima postoji izvorno očitovanje Boga cijelom čovječanstvu. Da, i nekršćani, prema Starom i Novom zavjetu, mogu spoznati pravoga Boga, mogu spoznati ono što sami ovi tekstovi razumijevaju kao objavu Boga u stvaranju.

Sam Karl Barth, u posljednjem potpunom svesku (IV/3) svoje monumentalne "Crkvene dogmatike" (Kirchliche Dogmatik, 1958), osjetio se prinuđenim da prizna kako osim jednog "svjetla" Isusa Krista (koje je cijeloga života isticao) postoje i druga svjetla, da osim jedne Riječi Božje valja prihvatiti i druge istinite riječi: "profane" riječi nekršćana koje također na svoj način govore o Božjoj milosti, praštanju i pomirenju i čovjekovoj vjeri; svjetla i istina stvorenoga svijeta ("objava stvaranja") koja po Barthu, dakako, samo kao "stražnja svjetla" reflektiraju biblijsku objavu. Pritom Barth ipak zanemaruje da i Biblija od Knjige postanka do Mudrosnih knjiga, od Poslanice Rimljanima pa do Djela apostolskih i Ivanova Proslova pokazuje univeralne perspektive; da je Bog već po Starom zavjetu stvoritelj i čuvar svih ljudi, koji svuda djeluje i koji je sklopio savez s cijelim čovječanstvom (savez s Noom); da Bog po Novom zavjetu želi spasenje svim ljudima bez obzira na njihov status, te da se i nekršćani mogu priznati kao vršitelji Zakona.

Stoga bi upravo te negativno uokvirene pozitivne iskaze, na primjer u Poslanici Rimljanima o nekršćanima (Rim 1-2), trebalo prevesti u našu novu situaciju - više ne živimo u iščekivanju *skorog* kraja svijeta - i primijeniti ih na milijarde današnjih ljudi koji uopće nisu ili nisu na pravi način dosegli naviještanje Evanđelja. A ove iskaze iz Poslanice Rimljanima valjalo bi dopuniti još mnogo pozitivnijim iskazima Djela apostolskih iz generacije kasnije, po kojima Bog poganima ne ostaje skriven, nego je blizak svakome čovjeku; dopuniti također još kasnijim iskazima Proslova u Ivanovu Evanđelju o božanskom Logosu koji kao istinsko svjetlo obasjava svakog čovjeka koji dođe na ovaj svijet. S jedne strane, u tim tekstovima očito valja razlikovati uvijek i svugdje moguće prosvjetljenje Riječju koja prebiva kod Boga i, s druge strane, pozivanje zajednice Bogu upućeno po Isusu iz Nazareta, po Riječi Božjoj koja je postala tijelom.

Ovu misao o Logosu koji poput sjemena djeluje oduvijek i posvuda na svijetu ("logos spermatikos") napoganski su svijet primijenili već kršćanski teolozi iz 2. (osobito Justin) i 3. stoljeća (osobito Klement Aleksandrijski i Origen); prema njima su čak Platon, Aristotel i Plotin bili Kristovi "pedagozi". Također, još su reformatori - a da se zbog toga nisu bavili apstraktnom "prirodnom teologijom" u smislu nove skolastike - u

skladu s velikom katoličkom tradicijom isticali objavu u samom činu stvaranja.

Možemo li, dakle, pred ovom biblijskom pozadinom isključiti da su, na temelju Božje objave u stvaranju, nebrojeni ljudi . iz prošlosti i sadašnjosti doživljavali i doživljavaju misterij Boga? Možemo li isključiti daje pojedincima ponekad darovana i naročita spoznaja, zadana naročita zadaća, dodijeljena naročita karizma? I ne bi li upravo to, na temelju svega rečenog, moglo vrijediti i za Muhameda, proroka iz poganske Arabije? "Extra Ecclesiam gratia", izvan Crkve milost! Kao i uvijek: kad već prihvaćamo Muhameda kao poslijekršćanskog proroka, onda ćemo dosljedno morati priznati ono do čega je muslimanima najviše stalo: da Muhamed ne donosi svoju poruku jednostavno iz sebe samoga, da njegova poruka nije jednostavno Muhamedova riječ, nego Božja Riječ.

Ali, što znači Riječ Božja? Što znači objava? Je li Božja objava možda izravno pala s neba i je li nedvojbeno *od riječi do riječi inspirirana ili diktirana od Boga*? To dakako vjeruju ne samo muslimani, nego i mnogi kršćani - o Bibliji, naravno. Ovdje smo na presudnoj točki.

Inspiriran od riječi do riječi?

Sam Kuran - čut ćemo o tome još podrobnije - različito je naglašavao da su i Židovi i kršćani *"ljudi Knjige", "posjednici Pisma",* i tu zajedničku odliku triju monoteističkih proročkih religija objave zaista ne valja potcjenjivati. *Ali,* jesu li židovstvo i kršćanstvo zaista poput islama *"religije Knjige"* u pravom smislu? Sadrže li njihova pisma Božja *"ipsissima verba",* jesu li nadahnuta od riječi do riječi, i je li možda i Biblija stoga u svakom pogledu - jezično, stilski, logički, historijski, prirodoslovno - čudesna, apsolutno potpuna, sveta Knjiga, koju valja akceptirati od slova do slova? Kako je poznato, ovako su također mnogi "fundamentalistički" kršćani mislili i misle o *verbalnoj inspiriranosti Biblije.*

Je li to možda jasan slučaj religijskopovijesnog razvojnog zakona koji, čini se, jednako vrijedi i za kršćanstvo i za islam? Kasnije generacije sljedbenika jedne veoma ljudske religije pokušavaju izbjeći legitimacijsku krizu nastalu s vremenom, krizu svoje vjere i svojih težnja, pomoću teološkog uzvisivanja, najčešće izravnog povratnog premještanja u božanske izvore. Tako se ljudi imuniziraju na konkurenciju, legitimiraju vlastitu težnju za. istinom, učvršćuju vlastitu uvjerljivost i drže na okupu vlastitu skupinu. Dakako, muslimanima odmah valja priznati sljedeće: drugačije nego što se vjeruje o Kuranu, *Bibliju* nije na nebu ispisao jedan autor, nego su je - veoma različiti autori - *pisali na zemlji,* kako to veoma prostodušno svjedoče Pavlove poslanice i početak Lukina Evanđelja. Iz toga slijedi: Biblija nije bez nedostataka i pogrešaka, nejasnoća i zamršenosti, ograničenosti i zabluda; svakako, izuzetno složena zbirka *dokumenata vjere* koji *nisu* jednostavno Božja objava i riječ, ali u ljudskom obliku *svjedoče* Božju objavu i riječ: u mnogim ljudskim riječima jedna Riječ Božja.

Da se poštivalo ovo izvorno shvaćanje Biblije o njoj samoj, kršćanstvo bi bilo *pošteđena mnogih konflikata* s prirodnim znanostima (od Kopernika i Darwina) i s povijesti (od prosvjetiteljstva naovamo)! Dvije stotine godina historijsko-kritičkog proučavanja Biblije razjasnilo je da istinu ne jamče nepogrešivost i neobmanjivost autora, nego da istina sadržaja, istina svjedočanstva, da poruka mora stajati za sebe samu. Njoj ne treba nikakve "izvanjske" božanske legitimacije, nego se ona sama legitimira na temelju svjedočanstva "iznutra" - istodobno nadahnuta i nadahnjujuća.

Uistinu je neosporno da je i Kuran djelovao i djeluje nadahnuto i nadahnjujuće. Kuran nije samo, kako ga analiziraju teoretičari religije, svjedočanstvo 7. stoljeća, nego je za bezbroj ljudi dokument 20. stoljeća, nipošto mrtva, nego najživlja, ne samo književna nego i religijska praobjava: svakako, knjiga ne samo za studiranje i analiziranje, nego za život i djelo, i to ne samo u pitanjima vjere nego i u pitanjima prava i ćudoređa. No upravo kada kao kršćani ne odričemo Kuranu *religijsku transcendentnost,* možda ćemo - sve da se tradicionalnim muslimanima ova problematika i učini opasnom, slično kao i problematika paralela tradicionalnim kršćanima - ipak smjeti postaviti pitanje o *historijskoj kontingenciji,* povijesnoj uvjetovanosti Kurana. Izvjesno je: zapadna znanost o religiji nije dovoljno ozbiljno shvaćala Kuran kao suvremen, živ religijski dokument; no smiju li se zbog toga svi uvidi ove znanosti u historijsku genezu, književnu strukturu i društveni kontekst Kurana diskreditirati kao zapadnjačko-"imperijalističko" podrivanje muslimanske vjere, smijemo li ih zbog toga odbaciti kao potpuno nevažne zavjernike muslimane?

Neka posluži kao opomena: kako u židovstvu (Spinoza) tako i u katoličanstvu (Richard Simon) i u protestantizmu (Reimarus, Lessing), neprestano se uzalud pokušavalo silom potisnuti historijsku kritiku Biblije. Bi li možda bilo moguće trajno potisnuti historijsku kritiku Kurana, koju danas ne dijele samo zapadnjački znanstvenici nego i mnogi hindusi i budisti - i to naočigled tisuća inteligentnih i kritičnih muslimanskih studenata koji studiraju na inozemnim sveučilištima? Hoće li muslimani prestati čitati zapadnjačke knjige o islamu otkako one pokazuju više empatije i simpatije za islam? I nisu li sumnje u knjigu palu s neba među muslimanskim intelektualcima mnogo više raširene nego što će to priznati i trpjeti oficijelni islam? Ako nas sve ovo ne vara, onda i u islamskoj vjeri u verbalnu inspiraciju Kurana prijeti dugoročno razaranje onoga što se u sociologiji znanja naziva "struktura plauzibilnosti": pretpostavke za vjeru širokih masa.

Od *kritike Biblije do kritike Kurana*

Po islamskom samorazumljivom shvaćanju, Muhamed je Kuran primio izravno od Boga: Božju Riječ, pri kojoj se uopće ne postavlja, ne smije postaviti pitanje o židovskom ili kršćanskom utjecaju. Ovo uvjerenje valja ozbiljno shvatiti već zbog toga što su nebrojene generacije, i u individualnom i u socijalnom životu, iz njega crpile snagu, hrabrost i utjehu. Historijskoj stvarnosti trebalo bi odgovarati barem ono čemu musliman

ski znanstvenici pridaju najveće značenje: da Muhamed - premda jedva analfabet - nije nikada sam čitao, niti mu je itko ikada čitao *Bibliju.* Kako smo čuli, tada uopće nije bilo arapskoga prijevoda Biblije, inače bi ono malo što se u Kuranu odnosi na Bibliju bilo ipak prezentirano jasnije, točnije i manje fragmentarno.

U svojem velikom prikazu islama (1980) W. M. Watt je, visoko ocjenjujući Muhamedov karakter, naglasio kako je ovaj, u skladu s vjerom, bio potpuno uvjeren kako može razlikovati Alahove objave od vlastitih misli. No mnoga (a možda temeljna) pitanja ovdje su još otvorena. Židovski znanstvenici *Abraham^ Geiger* ("Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?" /Što je Muhamed primio iz židovstva?/, 1833) i *Hartwig Hirschfeld* (/Jiidische Elemente im Koran" /Židovski elementi u Kuranu/, 1878) još davno su pokušali upozoriti na ovisnost Proroka o judaizmu. Ali tek su nedavno visokorazvijeni instrumenti i tehnike biblijske kritike stavljeni u službu formalno-povijesne analize Kurana. Prema revolucionarnim "Quranic Studies" (1977) britanskoga arabista *Johna Wansborougha,* Kuran bi ponajprije bio tvorevinom zajednice (rađen iz različitih tradicija po biblijskim uzorcima) - tvorevinom koja tumači određene izreke Proroka, a proces kanonizacije trajao je gotovo 200 godina ("The Sectarian Milieu", 1978). Prema istraživanju drugoga britanskog arabista *Johna Burtona* - "The Collection of Qur'an" (također objavljenom 1977) - današnji tekst Kurana potječe od samoga Proroka. "Ponovno otkriće Proroka Muhameda" (Wiederentdeckung des Propheten Mohammad, 1981) *Gintera Lulinga,* koje je utemeljeno na njegovoj ranijoj tezi "O Pra-Kuranu" (Uber den Ur-Qur'an, 1974), nastoji čak u Kuranu otkriti predislamske kršćanske strofne pjesme, da bi se tako razlikovali kršćansko-arapski Pra-Kuran, Prorokov Kuran i (danas vrijedeći) poslijeproročki Kuran. Hipoteze za hipotezama u diskusiji koja se kao i dosadašnje istraživanje Biblije, izgleda, kreće u ekstremima... Solidnije i opreznije od svih ovih čine se akribične "Studije o kompoziciji mekanskih sura" (Studieu zur Komposition der mekkanischen Suren, 1981 *)Angelike Neuwirth;* iskušane na povijesti oblika starozavjetne znanosti o Bibliji, ove studije upućuju da je sam Prorok povezao mekanske sure za liturgijsku recitaciju i da iza današnjeg stanja teksta stoji jedinstvena oblikovna volja; nije dakle dostatan puki redaktor koji bi spajao varijante "škarama i ljepilom".

Ova bi diskusija mogla još dugo potrajati. Muhamedova uloga u nastajanju Kurana jedva će se isključivati, a rani utjecaj *usmene predaje* iz židovstva i kršćanstva, dakako, jedva će se moći zanemariti. Dobro informirani muslimani teško će osporiti sljedeće:

1. u Muhamedovo vrijeme nisu postojale samo veze s kršćanskom velesilom Bizantom, nego i sa Židovima i kršćanima sa susjednih teritorija, na samom Arapskom poluotoku, pa čak i u Meki i Medini;
2. sam Kuran često spominje biblijske figure: osim Abrahama (i dva staroarapska proroka!), ponajprije ostala tri velika "proroka" - Nou, Mojsija i Isusa, ali i Davida, Salomona, Jonu, Ivana Krstitelja i Djevicu Mariju. Nije li sve ovo moglo biti poznato i važno Muhamedu već prije njegova doživljaja objave?

Islamskoj vjeri stoga samo može pomoći ako i islamski znanstvenici počnu prihvaćati tu problematiku: već 1958. u važnoj knjizi "Prophecy in Islam" pokazao je Pakistanac *Fazlur Rahman* da ni u klasičnom islamu shvaćanja ovoga pitanja nisu bila tako monolitna kako se često prikazivalo. A u svojoj najnovijoj knjizi "Major Themes of the Qur'an" (1980) Rahman, sada profesor na Sveučilištu u Chicagu, ovako prikazuje stručno mišljenje o Kuranu:

Po najstarijim izvještajima Muhamed je oko četrdesete godine života, pripremljen duljim razvojnim procesom, imao jedan ili više pravih ekstatičnih doživljaja: prije svega iskustvo o svom pozivu, pozivu za kojim (kao i starozavjetni proroci) nije težio. Za doživljajem poziva uslijedili su daljnji doživljaji objave koje je Muhamed doživio u svom "srcu", dakle u svom najdubljem biću, preko "Duha" ili "duhovnog glasnika" (koji se ponekad identificira s Gabrielom); tek je kasnija ortodoksija objektivirala ovo unutrašnje duhovno iskustvo, koje je možda bilo popraćeno somatskim fenomenima, u obliku vanjske pojavnosti anđela (ili glasa). Nedvojbeno, Muhamed je svoje uvide oblikovao tijekom svoje kasnije djelatnosti u Meki i Medini (no redovite zajedničke molitve i skupljanje milostinje sigurno su pridonijeli tipičnoj solidarnosti muslimanske zajednice koliko i njegovo naviještanje). Tako je objava Kurana trajala 23 godine. Rahman konačno ustvrđuje: "Nema sumnje da je objava, koja s jedne strane dolazi od Boga, s druge strane bila bitno povezana s njegovom (Muhamedovom) dubljom osobnošću" (str. 100).

Kako god odgovarali na pitanje o postanku Kurana, važno je da se, i po znanstveno reflektiranom muslimanskom shvaćanju, *Riječ Božja Kurana* ujedno mora razumijevati i kao *ljudska riječ Proroka.* Problematika glede Kurana postavlja se dakle slično kao glede Biblije. To jest: postavlja se neugodno, no ipak nezaobilazno pitanje: ako već historijska kritika Biblije (u korist suvremene biblijske vjere), zašto ne i (u korist muslimanske vjere primjerene današnjem vremenu) historijska *kritika Kurana?*

Na ovoj teškoj ali temeljnoj točki shvaćanja objave morali bi dalje govoriti i kršćani i muslimani (stoga u budućnosti ne bismo trebali samo kršćanske znanstvenike koji proučavaj u islam, nego - čega je do sadajedva bilo - i muslimanske znanstvenike koji proučavaju kršćanstvo). U kršćansko-islamskom dijalogu nećemo doista napredovati ako ne položimo račune o *shvaćanju istine* nužnom u primjeni historijsko-kritičkih instrumentarija. Svatko zna: povremeno u raznim islamskim zemljama postoje snažne težnje za re-islamizacijom. O njima će još biti govora. Možda dugoročno ipak nije baš posve isključeno da će se u samosvjesnom islamu, koji u mnogom pogledu ipak pokušava slijediti zapadnu znanost i kulturu, oblikovati i realizirati i historijsko-kritičko proučavanje svete Knjige. Što znači *historijsko-kritičko shvaćanje Kurana?*

- Ne shvaćati Kuran kao zbirku utvrđenih fommla, ukočenih doktrina, nepromjenjivih zakonskih članaka; kao da se Kuran može tradirati ahistorijski, bez obzira na mjesto, vrijeme i osobe! Bilo bi to *nekritično dogmatsko* shvaćanje Kurana - bilo ono muslimanske ili kršćanske provenijencije.

- Ali, ne shvaćati Kuran ni kao rijeku interpretacija koje se stalno mijenjaju, ovisno o mjestu, vremenu i osobama; kao da značenje Kurana nije drugo do povijest njegovih značenja. Ne možemo se odreći kritike! To bi bilo *nekritično fenomenološko* shvaćanje - bilo ono kršćanske ili muslimanske provenijencije.
- Kuran štoviše treba shvaćati kao *živu poruku* koja se u liturgijskoj recitaciji neprestano iznova razumijeva; kao veliko *proročko svjedočanstvo* o jednom i jedinom moćnom i milosrdnom Bogu, Stvoritelju i Usavršitelju, njegovu sudu i njegovu obećanju.'Konstantno svjedočanstvo koje se smije i treba varijabilno prenositi u uvijek obnavljanom obliku, ovisno o vremenu, mjestu i osobama, da bi se tako upravo danas nedvosmisleno i konstruktivno rješavali određeni konflikti s prirodnom znanosti, historijom, a i s modernom etikom i pravnom svijesti. Bilo bi to *historijsko-kritičko* shvaćanje muslimanske ili kršćanske provenijencije, koje nipošto ne mora proturječiti vjerničkom pozitivnom načelnom stavu prema određenoj religiji.

Znam daje distanca između modernoga stava prema Bibliji i tradicionalnoga stava prema Kuranu gotovo neizmjerna. Ali, ponadao bih se, ona ipak nije za vijeke vjekova nepromjenljiva i nepremostiva. Konvergencija mi se čini - za volju obnove islama, sporazuma među islamom i kršćanstvom i svjetskog mira - nužnom i nipošto unaprijed isključenom.

Svaka od triju velikih bliskoistočnih religija, tako obično govori islamska teologinja Riffat Hassan, ima određenu neuralgičnu točku, koja za nju samu nije "negotiable", ali za druge nije akceptabilna: za židovstvo je to jedinstven izbor Izraela kao *Božjeg naroda* (s Obećanom zemljom), za kršćanstvo je to nauk o Kristu kao *Sinu Božjem,* a za islam nauk o Kuranu kao *Riječi Božjoj* - veli ista pakistanska teologinja (sada na Sveučilištu u Kentuckyju); o tim pitanjima mora se moći govoriti. A ovaj pokušaj prvoga kršćanskog odgovora možda je pokazao sljedeće: koliko mnogo, upravo glede ovih točaka, teološki dijalog kasni.

Il.

SUNITI I ŠIJITI: DRŽAV A, PRA VO I KULT

l. JOSEF VAN ESS: Islamske perspektive'

Svjetski historijski uspjeh i njegovi nedostaci

Teško je reći koliko je daleko već sam Muhamed mislio širiti islam izvan Arapskog poluotoka. No kada je nakon njegove smrti jedinstvo arapskih plemena kojeje on stvorio zaprijetilo da će se iznova raspasti, ovaje ideja bila najbolji put za odvod energije. Arapski su nomadi doduše već posezati za obrađenom zamljom u Siriji i Iraku. Ali sada im je pomogao povoljan trenutak: Bizant i Iran iscrpili su se u uzajamnim istrebljivačkim ratovima; Bizant, pobjednik u posljednjem sukobu, posjedovao je k tome zbog svoje nesretne vjerske politike jedva ikakav oslonac u domaćem orijentalnom, ponajviše "heretičkom" stanovništvu. No izvjesno je da Arapi ovaj put nisu htjeli samo pljačkati; nosili su poruku. I tako su ostali - u mnogim zemljama do danas. Ekspanzija se odvijala u više valova; za manje od jednog stoljeća bila je uglavnom zaključena.

Otpori su bili gotovo nezamijećeni. To što je Karlo Martel kod Toursa i Poitiersa zaustavio jednu arapsku udarnu trupu sa zadovoljstvom je zabilježeno samo u europskim udžbenicima; u arapskim izvorima o tome ne piše ništa, odavno je izgubljen pregled. Isto tako, za muslimane su križarski ratovi bili lokalni događaji na području koje su ionako razarali zaraćeni mali vladari; atmosfera vjerskoga rata dugo se nije naslućivala, a simbolom je postala tek kada su Arapi u ovome stoljeću otkrili paralele s europskim kolonijalizmom i izraelskom ekspanzionističkom politikom, Rekonkvista je donijela stvaran gubitak; no Španjolska je prema arapskom shvaćanju uvijek bila na rubnom položaju. Traumatičan učinak imala je samo najezda Mongola. Tada, 1258. godine, razoren je Bagdad i ubijen posljednji kalif, tada su široka područja, motrena kao islamske središnje zemlje, dospjela za manje od dvije generacije pod neislamsku vlast - Mongoli su bili šamanisti ili budisti, a mnogi od njih, ponajviše žene na dvoru, i nestorijanski kršćani. No, oko prijelaza u 14. stoljeće i oni su se obratili na islam (barem dinastije koje su osnovali u Iranu), a znanost i teologija cvjetale su kao nikada prije. Potom je Osmanlijsko Carstvo još jednom pomaklo granice daleko naprijed, prije svega na obalama kršćanstva. Od tada pa do u 19. stoljeće muslimani, slično Kinezima, nisu imali malo razloga da se osjećaju središtem svijeta.

Ipak, bilo je tu nečega što je od početka mutilo sliku. Ne toliko činjenica da su trojicu od prva četiri kalifa, koji su još pripadali najbližim Proro-

kovim sljedbenicima, umorili vlastiti drugovi po vjeri; u svijetu koji je još sav živio u predodžbama krvne osvete bilo je to ipak suviše normalno a da bi se razumjelo kao mene-tekel. Važnije je bilo što se ljudi nikako nisu mogli složiti oko legitimnosti ovih kalifata; važna i veoma uporna manjina imala je dojam da je od početka, s trenutkom Muhamedove smrti, nešto "pošlo naopako".

Razlog je to što sam Prorok nije ostavio za sobom nasljednika; sinovi su mu poumirali kao djeca, a s nejasnih razloga ustezao se ili nije držao nužnim da imenuje zastupnika. Izbor prvoga kalifa odvijao se zapravo pomalo neočekivano; važni ljudi nisu bili nazočni ili su bili izmanipulirani. Pravi, dublji sukob ipak je izbio kasnije; nije se toliko radilo o sukobu aktualnih političkih interesa koliko o divergentnim predodžbama povijesti. Predodžbe povijesti osjetljive su na ideologiju, a ideologija je tada značila: religija. Tako je divergencija slika povijesti dovela do najvažnijeg raskola u islamu; govorim o sunizmu i šijizmu.

Različite slike povijesti

Kako je poznato, suniti i šijiti postoje do danas. Šijiti čine oko 7 postotaka ukupnog muslimanskog stanovništva; većina njih živi u Iranu. Ova geografska podjela ipak je relativno nova; tek s pojavom carstva Safavida početka 16. stoljeća šijitske ćelije, kojih je od početka bilo u Perziji ali i drugdje, pod pritiskom šijitske dinastije srasle su u zatvorenu cjelinu. Mnogo je manje poznato da su i u Iraku više od polovice stanovništva šijiti; ono što se u Iranu ističe kao simbol jedinstva i identiteta, to se u Iraku prešućuje kao simbol raskola.

Obje konfesije zapravo mogu sasvim dobro živjeti zajedno, a tako je stoljećima često i bilo. Raspoznaju se, kako to biva, po malenkostima: po razlikama u pozivu na molitvu ili obrednom pranju - kao što su se donedavna katolici i protestanti razlikovali po krunici ili po odstupanjima u tekstu Očenaša. Naravno, raspoznaju se i po imenima: kao što se kod nas odmah zna gdje netko pripada ako se zove Alojzije ili Ignacije ili Josip, tako i kod muslimana može biti gotovo sigurno da je onaj koji se zove Ebu Bekir ili Omar ili Osman sunit.

Ali ovim smo se već udaljili od šiboleta, sad smo pri srži stvari, povijesti. Ehu Bekir, Omar i Osman bili su naime prva tri od onih četiriju kalifa s kojima počinje islamska povijest. Po sunitskom shvaćanju svi su bili, kako se veli, "pravovjerni", zajedno s četvrtim, Alijom, s kojim završava ova epoha idealne vlasti, zlatno doba unatoč svim preokretima; sva su četvorica bili, tako kažu suniti, legitimno izabrani, a izbor je za sunite stoljećima bio teorijski jedini ili barem najčasniji način upravljanja nasljedstvom. Naprotiv, prema šijitskom shvaćanju vlast je s pravom pripadala samo četvrtom kalifu, Aliji; on je unaprijed trebao biti imenovan za Prorokova nasljednika i bio je isključen samo zbog političkih intriga. No on nije bio zakoniti nasljednik na temelju izbora - jer izbor najprije uopće nije pao na njega, nego zato što je pripadao užoj Muhamedovoj porodici;

bio je oženio Prorokovu kćer Fatimu, a oba sina koja je imao s njom navodno su Proroku kao unuci bili posebno dragi. Dakle, ovdje nije riječ samo o pojedincima, nego prije svega o problemu legitimacije. Krvna pripadnost Prorokovoj kući u šijizmu je više vrijedila od pristanka većine u prvoj zajednici, koji je došao do izražaja u izboru. Šija znači "stranka"; misli se na Alijinu stranku.

Moramo se upitati zbog čega se ova različitost mišljenja urezala tako duboko. Naravno, problem je bio važan; no historijski trenutak u kojem je bio važan zbio se prije gotovo 1400 godina. Ali: taj je trenutak pao u vrijeme u kojem je sve još posjedovalo paradigmatski karakter, a odluku su donosili ljudi koji su još poznavali Prorokove intencije. Odnos prema moći tada nije bio vrijednosno neutralan; tko se njome krivo služio, počinio je grijeh. To je bilo povezano s činjenicom da su muslimani od početka uopće bili u stanju donositi odluke o političkoj moći; još je Muhamed u Medini bio u prilici osnovati zajednicu i oblikovati je po svojim zamislima. Ili bolje: po Božjim zamislima; jer, načela poretka bila su zapisana kao objave, stajala su u Kuranu. Kuran ne govori u usporedbama kao Evanđelja; postoje konkretni propisi. Islam je religija Zakona; on ne usmjerava ljude samo prema onostranosti, nego poseže u ovostranost oblikujući je do pojedinosti. Onje i od ovoga svijeta. On ne poznaje podjele na svjetovno i duhovno; on je, ako hoćemo, totalitaran. Kršćanstvo je bilo rođeno u svjetovnom carstvu; tu se moglo i moralo caru dati carevo. Islam je sam sebi stvorio to svjetovno carstvo, a njegovi su sljedbenici odgovorni Bogu za način kojim njime upravljaju.

Tu je zadaću, po šijitskom shvaćanju, u jednoj odlučujućoj točki prezrela već prva zajednica. Doduše stvari su još jednom zakratko krenule ispravno, kada je Alija preuzeo kalifat. No njega su ubrzo umorili, a njegovi potomci (barem iz loze koja je za iransku šiju bila važna) nikada više nisu mogli osvojiti vlast. Doduše, njihovi su pristalice bili u stalnoj opoziciji prema vlasti; idealno gledano, imali su vlastitog poglavara kojemu su se pokoravali: imama. No dok su u početku vjerovali da bi se imam morao dokazati u pobuni, većina je uskoro bila sklona da njega - i sebe samu - poštedi opasnih eksperimenata; jedino je bilo važno da svaka generacija ima jednoga takvog reprezentanta iz Muhamedove porodice, kojega je imenovao njegov otac (koji je stoga mogao doći samo iz jedne određene loze) i koji će prenositi nasljedstvo. Sredinom 3. stoljeća hidžre (sredina 9. stoljeća) prekinuo se i ovaj niz; dvanaesti je imam navodno nestao u jednom podrumu u Samari, abasidskoj rezidenciji kod Bagdada. Ali, po šijitskom vjerovanju, on nije nestao; i dalje živi skriven i vratit će se na kraju vijeka - kao Mahdi, Mesija, koji će na zemlji podići ono carstvo pravednosti što ga je većina muslimana iznevjerila već neposredno poslije Prorokove smrti.

Iz neuspjela početka izrasla je dakle utopija; šijitima povijest dugo nije bila potvrda, nego samo obmana, frustracija. Šijiti su stoga oni muslimani koji su razvili smisao za trpljenje; sunitima, kojima je sve teklo pravo, samo je suviše lako zapriječen pogled na tamne strane života. Vlast šijiti-

ma nosi odium uzurpacije; uz nju se živi i čeka bolja vremena. No oni kojima se u ovom iščekivanju slama strpljenje, aktivisti i revolucionari kojih *također* uvijek ima, oni su fonnulirali svoje programe u hilijastičkim kategorijama: pokušali su silom prizvati Mesiju.

To se do izvjesne mjere promijenilo kada je šijizam u Iranu postao državnom religijom. No Mahdi još uvijek nije bio došao; u ustavu kojije vrijedio za vladavine Šaha jedan je članak predviđao odstupanje vladara ako se pojavi skriveni imam. Umjesto njega tada je došao Homeini, a Šah je ipak morao otići. No Homeini nije bio skriveni imam. Naša slika još nije potpuna; moramo govoriti o ulozi vjerskih učenjaka.

Upravljanje vlašću i pravo

Time se najprije opet vraćamo na sunite. Jer, premda je i za sunite povijest na kraju krajeva pravilno protjecala, a vlast je stoga bila legitimna i dana od Boga, ipak čak ni za njih kalif nije bio svjetovni i duhovni autoritet ujedno; on nije božanski kralj, i nije papa i car u jednoj osobi. Doduše, doslovno prevedeno, kalif znači "nasljednik" ili "zamjenik" Prorokov; ipak, kalifi su od Proroka trajno preuzeli samo ulogu vladara, a ne zakonodavca, pogotovu ne ulogu primatelja ili tumača objave.

Vladar, barem u teoriji, nema jurisdikcijske vlasti; u islamu nikada nije postojalo nešto nalik na Codex Justinianus ili Code Napoleon. Kalifje bio tu da zakonu pribavi valjanost; ali kako ga je trebao primjenjivati, to je saznavao - opet teorijski - od drugih. Ovi drugi bili su uleme, znalci religijskog prava; odnosno kler, ali posve drugačiji od našega: laici, ne zaređeni ili posvećeni, zapravo nikakav zaseban stalež, koliko god se često vladali kao stalež. U srednjem vijeku svi su vjerski učenjaci često imali građansko zanimanje, bili su trgovci ili obrtnici; u načelu je to i danas moguće. Ako su imali sreće i nisu se srami li ovisnosti o državi, postajali su sucima; otkako su postojale visoke vjerske škole - Azhar je, poznato je, osnovan još u l O. stoljeću, mnogo prije europskih sveučilišta - preuzimali su u sve većoj mjeri učiteljska mjesta, plaćena od države ili od vjerskih zaklada.

Pravi Prorokovi nasljednici, moglo bi se reći, bili su profesori kanonskog prava. Bili su nezaobilazni; jer pravo je, kako to biva, postajalo komplicirano. Ovo jednako vrijedi i za sunitski i za šijitski islam; što su sunitima njihovi uleme, to su šijitima njihovi mule ili, najnovije, ajatolasi. Možemo ih smatrati duhovnicima; ali, dakako, to su duhovnici bez crkve, najčešće i duhovnici bez čvrste i pregledne hijerarhije. Islam je religija bez učiteljskog autoriteta.

A pravo je postalo komplicirano zato što je kuranski temelj bio nedostatan. Kuran doduše sadrži velik broj zapovijedi i zabrana; no Kuran nije zakonik. On počiva na pravnom poretku onoga društva u kojemu je bila dana objava. On korigira taj poredak u pojedinostima, primjerice u nasljednom ili bračnom pravu, i dopunjava ga posve novim područjima, na primjer područjima kulta i rituala; ali Kuran mnogo toga pretpostavlja

kao nešto samorazumljivo. Brzo širenje islama, prijelaz na stalnu naseljenost, blizak kontakt s razvijenim kulturama, prije svega veliko bogaćenje i velikaški život, stvorili su posve nove socijalne odnose i probleme. Ljudima je trebala pomoć u tumačenju, i uzeli su je iz tradicije.

Ni ta *tradicija* nije se osjećala kao sekularna, nego kao religijska; svodili su je na Proroka. Primjer Muhameda i njegovih najistaknutijih sljedbenika trebao je zatvoriti one praznine koje je ostavio Kuran; tisuće izreka i izvještaja skupljeno je tijekom vremena da bi se obuhvatio i egzemplarno riješio svaki pojedini slučaj iz svakodnevnoga života, od politike do higijene, od posla do ponašanja za stolom. Sada tradicija, "običaj", na arapskom glasi sunna; suniti se pak veoma ponose time što jedino oni slijede Prorokovu tradiciju. No to nije točno; i šijizam vjeruje u tradiciju. Samoje definira nešto drugačije.

Tradicija i juridička metoda

S tim tisućama i tisućama izreka postavilo se naime pitanje o njihovoj autentičnosti, o kriteriju istine. No ovdje su muslimani, i to suniti i šijiti podjednako, donijeli veoma karakterističnu odluku: istina nekog izričaja ne spoznaje se iz njegova sadržaja, njegove unutrašnje logike ili njegova slaganja sa "sistemom", nego se spoznaje na temelju dostojnosti osobe koja prenosi tu izreku. Tako reći, ne istina putem svečane zakletve, ne diskurzivno zaključena ili uvjerljivo propovijedana, nego istina poklonjena kao predujam povjerenja, s povjerenjem trgovaca u uređenom društvu. No pritom sve ovisi o onima "boni homines" /dobrim ljudima/ kojima se poklanja povjerenje, prenositeljima, o njihovoj moralnoj i vjerskoj neporočnosti, kako se ponajprije shvaćala dostojnost povjerenja.

U ovoj se točki suniti i šijiti fundamentalno razlikuju. Jer, šijiti su pošli upravo od toga da je već prva zajednica krenula krivim putem; većina Prorokovih drugova odlučila je protiv jedinoga pravog nasljednika i time počinila težak grijeh. Većina onih koji su morali čuti i mogli prenijeti ijedan Prorokov iskaz više dakle nije bila neporočna; tradicija se morala ograničiti na Prorokovu porodicu, štoviše, na one njezine članove koji su priznavali Aliju. De facto se ograničila na imame. No, kako smo čuli, niz imama se prekinuo; za šijizam je time bila presječena i živa tradicija. U sunizmu, naprotiv, tradicija se iz generacije u generaciju sve više širila.

No još se uvijek nisam vratio na Homeinija. Islamsko pravo je, kako smo vidjeli, materialiter božansko pravo koje se dopunjava proročkom tradicijom. Vjerski učenjaci su iz vlastite punomoći stvarali jednako malo novih zakona kao i kalif; samo su interpretirali i kombinirali. No ovdje su imali ili imaju pažnje vrijedan slobodni prostor; njima valja zahvaliti za "sistem". Islamsko je pravo dakle, i to u ekstremnoj mjeri, također "juristička pravo", samo što se ti juristi manje orijentiraju prema praktičnim potrebama nego prema religijskim i moralnim idejama. Stoga je nama osim građe važna i metoda, a sunizam i šijizam tu se opet razlikuju. Da bi prilagodili građu stalno novim zahtjevima, juristi su oblikovali dva instru-

menta: konsenzus i zaključak po analogiji. Konsenzus je potvrđivao da su juristi određene generacije prakticirali određeni uzus ili ga odobravali, i tako se taj uzus mogao primjenjivati u budućnosti; zaključak po analogiji dopuštao je paralelnu obradu slučajeva koji nisu razjašnjeni u osnovnoj građi i tako je u racionalnom • okviru omogućavao slobodno pronalaženje rješenja. Oboje je pomalo proturječilo jedno drugome; ono što se jednom učvrstilo kao konsenzus više se nije moglo opovrgnuti slobodnim donošenjem suda.

Ovdje su zapravo suniti i šijiti različito postavili naglaske. Šijiti nisu visoko cijenili konsenzus; već u prvoj zajednici pokazalo se da istinu može zastupati i mala manjina. Kod sunita, naprotiv, stalnom primjenom konsenzusa koji su se geografski malo razlikovali nastale su pravne škole, a one su sve više ograničavale slobodno donošenje suda u korist određenog mišljenja škole i konačno dovele do zastoja. Stoga su sunitski juristi na dulji rok bili slabi inovatori; to odgovara njihovu pokoravanju vlasti. Šijitski juristi zadržali su načelo slobodnog suđenja i stoga su bili pokretljiviji; budući da su otklanjali državu, mogli su neometano živjeti vjerom, svojom juristočkom teorijom upravljati zaviještanjem skrivenoga imama i pripremati njegov povratak. Dugo su iz toga povlačili kvijetističke konzekvencije; imam još uvijek nije tu, dakle idealne okolnosti ionako ne treba stvarati. No prije dvije generacije razvila se u Iranu osim toga aktivistička i revolucionarna interpretacija: kada vjerski učenjaci sami preuzmu vlast, imam doduše još uvijek nije tu, ali malo smo bliže njegovim intencijama. Više nego u ikojeg sunitskog kalifa, tada bi u jednoj ruci bila ujedinjena svjetovna i duhovna vlast. Tako smo sada ipak stigli do Homeinija.

Teonomni zakon, svjetovna država i individualna savjest

Priznajemo, ovaj izlet do Homeinija stajao nas je mnogo vremena. No juridičke stvari sada su opet središnje u islamu; ono što je kršćaninu teologija, to je muslimanu vjersko pravo. To je više od puke zamjene jedne discipline drugom. Jer, koliko god ova juridička misao u pojedinostima bila spekulativna kao u nas teologija, ona ipak uvijek polazi od ideje da bi stvarnost trebala biti oblikovana po njenim mjerilima. Pritom musliman, više od današnjega kršćanina, cijeni što je tu i vlast koja njegovoj religiji, kao i zakonu, pribavlja vrijednost; musliman se ne nosi lako sa životom u dijaspori. Država bi trebala biti više od neutralne institucije koja štiti vjersku slobodu.

Stoga je u gotovo svim muslimanskim zemljama islam državna religija: neke države, primjerice Pakistan a odskora i Iran, imaju državni ustav koji se u najvećoj mjeri temelji na Kuranu i islamskom pravu. Povjesničar doduše, može dokazati da su se već u srednjem vijeku neki vladari oslobodili tih ograda i da su baš u pravnom postupku i u sudskoj vlasti išli vlastitim - ne nužno boljim - putevima, a u današnjem je islamskom svijetu država u svoju kompetenciju preuzela mnogo od onoga što se izvorno uređivalo vjerskim zakonom i njegovim zastupnikom.

Ali samo se čovjek poput Ataturka, dosljedan laicist kakav je bio, usudio jednostavno adaptirati švicarski Ustav; u ostalim islamskim državama moderno je zakonodavstvo, u svakoj zemlji na poseban način, izgrađeno na temeljima staroga kanonskog prava. Ono ne isključuje liberalnost i prilagođivanje promijenjenom osjećaju života, na primjer u bračnom pravu; no ono se do u pojedinosti opravdava religijskom tradicijom i religijskim dokazima. Zapravo, znatna većina i dalje drži da sekularnih područja, radi Božje časti, zapravo ne bi trebalo biti.

Koliko mnogo to proturječi zapadnjačko-novovjekovnom mišljenju, najčešće osjećamo ondje gdje se sekularna sloboda u našem liberalno-kapitalističkom svijetu manifestira najotvorenije: u privredi i na području autonomnog individuuma. S nevjericom i neskrivenom skepsom čitamo o pokušajima stvaranja beskamatnog bankovnog sustava, o kakvom primjerice izvještavaju iz Pakistana. Te skrupule nas ne muče; u kršćanskom svijetu od srednjega vijeka više nitko ne vjeruje da bi kamata mogla biti lihvom, a istom malo tvrdičluka - "salesmanship" , kako to otmjeno nazivaju Anglosaksonci - čini poslovnoga čovjeka onim što on jest. Musliman naprotiv zna da je u Kuranu "prirast", kako se to doslovno zove - "višak vrijednosti", ako hoćemo - zabranjen (usp. sura 2, 275), i tada je sam suočen s problemom treba li pod tim razumijevati samo ono što i mi označavamo kao "lihva" ili ipak svaku vrstu kamate. No nigdje ne stoji da se treba držati određene cijene; ako neki kupac bezuvjetno želi platiti više, zašto ne? "O vjernici", tako stoji u Kuranu, "jedni drugima na nedozvo ljen način imanja ne prisvajajte (lihvom itd.)\ - ali, dozvoljeno vam je trgovanje uz obostrani pristanak" (sura 4, 29). Sama trgovina sveta je stvar; kanonsko je pravo ovdje stoljećima izoštravalo osjećaj za umjesno i nedopustivo.

Na području individuuma različita se aksiomatika razotkriva ponajprije u sporu oko čovjekovih prava. Pritisak izvana, prije svega pod predsjednikom Čarterom, prouzročio je u međuvremenu pojavu *Općeg islamskog određenja prava čovjeka* koje se, kao što ondje stoji već na početku, "zasniva na Svetom Kuranu i suni"; \9. rujna 1981. usvojio ga je u Parizu "Islamski savjet za Europu". No razumljivo je i zbog čega se do tada takva deklaracija nije držala nužnom: ovdje je po muslimanskom shvaćanju samo eksplicirano stanje stvari koje je već utemeljeno u vjerskom zakonu. Prava čovjeka nisu ništa novo, nego su uvijek već darovana od Boga. Dakako, upravo se zbog toga i mogu temeljiti jedino na Božjem pravu. Ne mogu se smatrati prirodnim pravom; jer, u sustavu u kojem se sve svodi na Boga, prirodno pravo - i to ne samo načelno, već i u konkretnom pojedinačnom slučaju - jedva će postojati. No ako sad prava čovjeka definira jedino Bog, to ima svoje posljedice. Jer, sučelice Bogu, čovjek ne može imati pravo; tu je pokoravanjejedini adekvatan stav. Stoga, više od zapadnjaka, musliman poima *prava* čovjeka kao komplement čovjekovih *dužnosti;* islamsko je pravo oduvijek bilo nauk o dužnostima.

l. Objašnjenje u zagradi autorovo, (op. prev.)

Koliko se malo operiralo pojmom prirodnog prava, toliko se malo operiralo i pojmom autonomnog morala. Pitanja etike nikada se nisu uređivala pozivanjem na savjest, nego upućivanjem na tradiciju, na Riječ Božju i Prorokov primjer. Jedino arapski filozofi - Alfarabi, Avicenna, Averroes - tu stoje malo po strani; oni su u arapskom ruhu pokušali udomaćiti ideje "Nikomahove etike" i Platonove "Države". No njihova su djela zaboravljena i ponovno vraćena islamskome svijetu tek s europskom islamistikom; njihova se misao do danas održala živom i bez lomova jedino u Iranu, premda u pomalo teozofskom ruhu. Naravno, muslimanima je bilo i jest jasno da postoji nešto poput savjesti. Znakovito je ipak što klasični arapski ne poznaje točan pojam savjesti; jedino u mistici ima nagovještaja sličnih "iskrici duše" Meistera Eckharta. Savjest kao autonomna instanca ne postoji. Jer savjest se jedino može pozivati na Boga ili biti potaknuta njime; no Bog je pokretač i onih zakona kojima bi čovjek s razloga savjesti htio otkazati poslušnost. Musliman ne djeluje po savjesti, nego prema Božjoj volji.

Teško bismo mogli odlučiti kojaje formula ovdje bolja. Jer, visoka vrijednost savjesti u zapadnome svijetu ukazuje i na povlačenje u duševni život, povlačenje koje je odavna prožimalo kršćanstvo. Navikli smo na religiju kao privatnu stvar; čovjek najbolje saobraća s Bogom u tihom kutku. Ondje ga ima za sebe, i prije svega: nije upadljiv, ne podilazi. Kršćanstvo je religija u sekulariziranom svijetu, a posredno je i religija manjine. Islam to do sada nije doživio. Iz islama nitko ne istupa; to uopće nije moguće, jer nema crkve. Islam je oblik života; istupiti iz islama značilo bi napustiti društvo. Konverzija u tuđe religije, tako reći, nikada nije ni bilo, možda u pluralističkoj zemlji poput - ranijeg - Libanona. Tko konvertira može jedino emigrirati; do nekog vremena apostazija se kažnjavala smrću. Muslimani su emigraciju često pretpostavljali konverziji ili izolaciji; u Španjolskoj, kada su ih - zajedno sa Židovima - katolički kraljevi prognali u Magreb, na Indijskom subkontinentu, kada su se poslije drugog svjetskog rata teškom mukom razdvajali Indija i Pakistan. Kršćanin nosi svoju religiju u sebi; musliman je želi imati i oko sebe. U zapadnom je svijetu religija, kao "religio", postala više ili manje osobnom povezanošću; u islamu, odgovarajuća arapska riječ "din" još uvijek znači cjelovit način života koji se potvrđuje izvanjskom kontrolom.

Temeljne zapovijedi islama

Ova bi razlika vjerojatno odmah nestala da smo umjesto našega, pomalo slabokrvnog shvaćanja religije s islamom prije usporedili orijentalno kršćanstvo. No i tada ostaje jedna razlika: musliman ne doživljava svoj identitet u fommlama vjere, nego u određenim radnjama koje izvršava kao i njegov bližnji - a najčešće zajedno s njime. U islamu ne postoji ništa što bi se moglo usporediti s credom. No umjesto toga poznato je pet općeobvezatnih temeljnih zapovijedi, takozvanih "stupova" (arkan), od kojih su najmanje četiri - no zapravo i peti - obvezatni u praksi: svakod-

nevna molitva, post u mjesecu ramazanu, hodočašće u Meku, vjerski porez za siromašne i, konačno, kratka i široko prihvaćena formula ispovijedi vjere. Veoma je znakovito da i suniti i šijiti, sve do jedne dopune u ispovijedi vjere, jednako priznaju ove "stupove"; ovdje se ne teži ortodoksiji nego ortopraksiji. Ta ortopraksija dokazuje se u javnosti u ritualnom doživljaju zajednice s ostalim vjernicima.

Razlika prema kršćanstvu pokazuje se veoma jasno već pri prvom od ovih "stupova", u *molitvi.* Ni forma ni vrijeme molitve nisu vjerniku proizvoljni. Pet puta dnevno mora moliti, i to unutar određenih vremenskih odsječaka čija granica ovisi o položaju sulica. Molitva se ne sastoji samo od riječi nego i od pokreta, a ovi su određeni do u najmanju pojedinost. Riječi su stereotipne; molitva se "celebrira", molitva je liturgija, slavljenje Boga, a ne razgovor s Bogom. Vjernik uglavnom ne moli sam, jedino kada se moli u kući, u danima osim petka; kako samo često viđamo ljude gdje su, negdje na ulici, usred najveće vreve, rasprostrli svoju molitvenu prostirku! Naravno, postoji i individualna molitva nepovezana s ritualnom; ali ona nije propisana zakonom, i stoga jedino može nadopuniti, nikako zamijeniti ritualnu molitvu.

Još je izrazitija razlika u shvaćanjima kod drugoga "stupa", *posta.* U nas je post posve izašao iz mode; sama Katolička crkva kratko je u tijeku reforme povukla ovaj simbol srednjovjekovne izvanjskosti. Ali, dok su još i postojali dani posta i apstinencije, jelo se samo ograničavalo; u islamu naprotiv u to se vrijeme posve uzdržavaju od jela, i ne samo od jela nego i od pića, duhana i spolnog općenja, i to od izlaska do zalaska sunca tijekom cijeloga mjeseca ramazana. Budući da je islamski kalendar zasnovan na lunarnoj godini, ramazan svake godine pada otprilike jedanaest dana ranije; kada tako nastupi usred ljeta, post je ponajviše u središnjim zemljama islama takav "tour de force" s kojim bi nešto slično mogli usporediti jedino najtvrđi kršćanski asketi. Moderni Europljani imaju malo razumijevanja za ovakovo pokazivanje pobožnosti; sami pak kršćani ne formuliraju svoju kritiku religijski nego ekonomski: oslabljeni, ispošćeni ljudi ne proizvode ništa; religija ometa ekonomski razvoj. Taj argument slabo djeluje na muslimane; oni tu čuju samo materijalizam. Za njih ramazanski post čuva iskustvo muslimanske solidarnosti; upravo zbog svoje rigoroznosti post podliježe veoma snažnoj javnoj kontroli. Ni među intelektualcima nema mnogo onih koji ga otvoreno preziru.

To iskustvo muslimanske solidarnosti raste do kozmičkog iskustva kod trećega "stupa", *hodočašća* u Meku, koje bi svaki vjernik trebao apsolvirati barem jednom u životu. Hodočasnički rituali potječu iz predislamskog vremena; ali nijedan musliman ne bi ih osjetio kao poganske - jer Ćabuje, kako smo čuli, podigao Abraham. Za vrijeme hadža čovjek stupa u stanje izuzetne čistoće, koja se manifestira posebnom nošnjom, uzdržavanjem od pranja, šišanja itd.; u samoj Meki, u svetoj procesiji sedam puta obilazi se Ćaba, a konačno se odlazi izvan grada do brda Arafat, gdje se zadržava od podneva do zalaska sunca, u "staj anju pred Božjim licem", kako se to naziva - ali čovjek ne stoji sam, kako bi nam mogla na-

govijestiti ova formula s protestantskim prizvukom, nego u nezamislivoj stisci, u muslimanskoj zajednici.

Četvrti "stup", *porez za siromašne,* također utemeljen već u Kuranu, upravlja karitativnim dužnostima muslimana. Svaki je vjernik dužan u korist siromašnih i potrebitih izdvojiti od svih dijelova svoga imetka određen postotak, i to između 2, 5 i l O posto. Dobročinstvo ovdje nema nikakve veze sa savjesti, nego je zakon. Naravno, svatko može dobrovoljno davati milostinju i iznad toga, i to se veoma često i činilo, također u obliku vjerskih zaklada; no zakonom je spriječena opasnost da se savjest bogatih smiri pri preniskom iznosu. Islam nikada neće imati teškoća s crkvenim porezom; ubirat će ga, tako reći, sam dragi Bog. Zanimljivo je, opet na temelju Kurana, da se među potrebitima nalaze i robovi kojima, barem u teoriji, ovaj porez treba pomoći da se otkupe; oslobađanje roba stoga je uvijek vrijedilo kao zaslužno djelo i bilo je propisano kao pokora za neke prijestupe, na primjer ubojstvo ili krivokletstvo.

Samo jedan od "stupova", koji se doduše općenito spominje prvi, tiče se vjere a ne djela. Ipak, ni on nije pounutrašnjen, nego je reduciran na puko *svjedočenje:* takozvani šehadet. Sastoji se od jedne jedine dvočlane rečenice: "Svjedočim da nema drugoga boga osim Boga; svjedočim da je Muhamed Božji Poslanik" (što znači njegov prorok). Vjera u islamu ima u biti karakter svjedočenja; ona znači pristajanje uz dvije temeljne istine, nimalo mistične; prva od njih, monoteizam, motri se kao racionalno zaključiva, a druga, Muhamedovo poslanstvo, kao istina koja se može historijski verificirati.

Vjera se dakle ne ravna prema istinama koje nadilaze ljudski um; utoliko ne pretpostavlja ni poseban čin volje kojim se transcendira um. "Credo quia absurdum" u muslimanskim je ušima blasfemija. Vjera dolazi od Boga; ali za vjeru nije potrebno nikakvo posebno prosvjetljenje milošću. Pri ispovijedi vjere ispravnost se pretpostavlja; ali čovjek ne može i ne želi kontrolirati tu ispravnost. Svjedočenje u islamskom svijetu ima više značenje nego u nas; samo neporočan čovjek može svjedočiti. No, to nije sakrament poput krštenja.

Smisao zapovijedi

Jedva da možemo zatajiti tipično kršćansko pitanje: što stoji iza svega toga, gdje musliman vidi smisao tih stupova? Nama su ritual i liturgija, koliko ih još ima, uvijek i simbol, popraćen tekstovima koji tumače ono što se zbiva. Islam gotovo i nema nešto slično; i ovdje nam on djeluje racionalistički i suho. Doduše, musliman svakoj radnji pridaje neku nakanu *(intentio);* on sebi govori zbog čega to čini i često to prati religioznom formulom. No ono što time izražava uvijekje zapravo samo jedno: njegova pokornost Bogu. Ritual i kult su smisleni zato što ih je Bog htio kao takve; šira obrazloženja musliman doduše nalazi ondje gdjeje propis postavljen u neki društveni odnos, kao u zabrani pijenja vina, a ne u bogoslužju.

Ovo je posve očito za vrijeme hadža; premda ondje, jedan pored drugoga, stoji više ritualnih elemenata koji ispunjavaju veći vremenoprostor, i premda je kultna legenda koja se vezuje za Abrahama dana još u Kuranu, ipak se nije razvila nikakva "kultna drama", a hodočasnici ne ispunjavaju mitsku paradigmu. Ni jedan jedini tekst ne upućuje na to daje musliman u ovoj situaciji *kao* Abraham ili *kao* Hagara; kada ljubi Crni kamen, on to čini samo da bi slijedio običaj Abrahamov i Prorokov, dakle jer je još Abraham tako ispunjavao volju Božju. Slično bi se moglo reći o žrtvovanju životinja za velikih blagdana; te žrtve su apsolutno nemagijske, nisu praćene nikakvim tekstom. Nigdje nema potrebe za sakramentalnim učinkom. Kada se simbolika zamori, postaje difuznom i pojmovnom: božanska "pravovjernost" iskazuje se, tako kažu tekstovi, u ovakvim radnjama ili priznanjima Božje jedinstvenosti. No to nam možda pruža ključ za tumačenje: islamski monoteizam - već sam to jednom rekao - ima karakter refonne. Sve što je idolsko isključeno je; ništa nema smisao u sebi samom. O tome će se još morati pobliže govoriti

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor

Stara religija u novome vremenu: u prilagodbi ili u oporbi, u sekularizaciji ili resekularizaciji? Našim je predmetom danas pravno-društvena problematika, i pritom valja polagano zaokruživati tematiku da bismo uvidjeli presudnu točku kontroverzije.

Stara religija u novome vremenu

Kako smo čuli, za islam su pravo, država, politika i religija jedna cjelina. Stoga bi odvajanje duhovnog od svjetovnog, religije od prava, religije od politike, bilo potpuno neislamsko. I valja zamijetiti: iz ove prakse islam dobiva kritički argument protiv kršćanstva koji trebamo prihvatiti posve ozbiljno. Jer, nisu li sve tegobe Zapada, posebno seksualne (promiskuitet, prostitucija, homoseksualizam, abortus, nudizam), posljedica depolitiziranja religije i desakraliziranja politike, ukratko, posljedica *sekularizaciji* ..... '

Kritika civilizacije, kritika sekularizacije, a to znači razočaranost nad moćima novoga vijeka, znanosti, tehnike, industrije, napretka: sve to širilo se sa Zapada i u islamske zemlje. Kao gotovo svugdje u svijetu, tako se danas i na Zapadu obrazovane, sekularizirane islamske elite, mnogostruko razočarane, odvraćaju od europsko-američke kulture. Geslo im je naknadno promišljanje njihove autohtone kulture - zapravo identične njihovoj staroj religiji, i to u nadi da će se ova stara religija moći reaktivirati, revitalizirati, da bi se tako iznova omogućio identitet naroda i nacije (umjesto pozajmljenoga zapadnjačkog identiteta). Samo onaj tko razjasni ove odnose moći će razumjeti suvremenu široku struju reaktualizacije, reislamizacije. Iran je ovdje samo posebno nezgodan primjer (ali za mnoge muslimane u cijelome svijetu izuzetno atraktivan), budući da jake snage pokušavaju pomoću "protu-akulturacije" zaustaviti sekularizaciju - prouzročenu prilagođavanjem, pozapadnjačenjem, akulturacijom - i, moguće, ponovo joj dati suprotan predznak. Ženski veo, premda u Kuranu nema jednoznačne zapovijedi o tome, djeluje kao simbol i u drugim islamskim zemljama. Šerijatu, islamskom pravu, regulatoru svih područja života, treba se ponovno pribaviti puna vrijednost!

Islamski apologeti drže da se islam ne mora bojati sekularizacije već i zbog toga što, za razliku od kršćanstva, uopće nije provodio klerikalizaci-

ju; zato što u islamu nema niti crkve odvojene od države, s autonomnom vlasti, niti uređena klera. Dakako, čuli smo, barem što se klera tiče, koliko je ovo priželjkivanje udaljeno od prakse. Premda su "laici", pravni ili vjerski učenjaci - (sunitski) uleme ("znalci") i (šijitski) mule (ajatolasi) - u islamskom društvu ipak praktički djeluju kao klerici. A tko da ne uvidi kako se ova duhovnost nipošto ne ograničava na vjersko vođenje naroda, već nosi važnu političku vlast?

U ortodoksnom sunitskom islamu, unutar jednoga doduše ne samostalno crkvenog ali organskoga religijskog sustava (u kojemu država i religija čine organsku cjelinu), to su uleme, koji ne samo da religijski legitimiraju političku vlast, nego i danas sve više utječu na zakonodavnu, izvršnu i sudsku vlast. U šijitskom su Iranu nakon pada Šahova svjetovnog režima mule izravno preuzeli političku vlast i s "islamskom republikom" pokušali podići islamsku teokraciju (ne mnogo drugačiju od crkvene države s inkvizicijom, i s ajatolahom kao nepogrešivim papom). Ta islamska restauracija, zvana "revolucionarni narodni islam" (kojoj su bliska i sunitska Muslimanska braća), aktualizira socijalnu kritiku Kurana ("pravednost!") te tako mnogo djelotvornije od marksizma prijeti da će postati instrumentom protesta osiromašenih, potlačenih masa od Pakistana do Maroka.

Srednjovjekovna paradigma religije?

Umjesto sekularizacije, dakle, sakralizacija? Ne, pitanje je još posve otvoreno: hoće li islam sunitskog ili šijitskog smjera moći *trajno izbjeći sekularizaciju*? U diskusiji o sekularizaciji ili re-islamizaciji muslimani će nas najčešće upozoravati da je islam ipak jedina religija koja je oblikovala religijski *"sistem"* koji obuhvaća kako sav privatni tako i javni život. Nasuprot tome, dajem na razmišljanje: i kršćanstvo je poznavalo takve sveobuhvatne "sisteme", u kojima su pravo, država, politika i religija itekako činili cjelinu. To je prije svega utjelovljeno u *srednjovjekovnoj "paradigmi"* (="temeljni model") kršćanstva, koja je u svom specifično rimsko-katoličkom obliku u 11. stoljeću na Zapadu definitivno smijenila starocrkveni helenističko-bizantski temeljni model kojije bio zapao u krizu ("paradigmu" ovdje shvaćam, slijedeći američkog epistemologa Thomasa S. Kuhna, kao "ukupnu konstelaciju uvjerenja, vrijednosti, tehnika itd. kakve prihvaća određena zajednica"). Ta srednjovjekovno-latinska paradigma kršćanstva, poznato je, na prijelazu iz 15. u *16.* stoljeće i sama je dospjela u duboku krizu, što je prouzročilo njezinu zamjenu, novu "smjenu paradigmi". Unutar rimskoga katolicizma mislilo se doduše daje moguće oduprijeti se smjeni paradigmi koju je pokrenuo Luther, baškao i kasnijoj smjeni paradigmi u *17.* stoljeću koja je vodila svjetovnoj moderni i prosvjetiteljstvu (nova filozofija, prirodna znanost, shvaćanje države i društva), s francuskom i američkom revolucijom i pravima čovjeka kao političkim posljedicima. Ona konzervirana srednjovjekovna rimsko-katolička paradigma sve se više učvršćivala u antiprotestantsku i antimodemi-

stičku paradigmu, a još u prošlome stoljeću u Rimu se mislilo da se protiv obiju paradigmi može uspješno boriti forsiranjem resakralizacije i romantične rekatolizacije, koja je dosegla vrhunac u "Silabu" Pija IX, u osudi svih "modernih zabluda" (1864), i u Prvom vatikanskom sabom (1870), s definicijom koju je sastavio isti papa, definicijom apsolutnog jurisdikcijskog primata i nepogrešivosti duhovnoga vođe.

Ipak, ovo mogu spoznati i muslimani: konačno ni sam *katolicizam nije zaobišao integraciju dviju smjena paradigmi novoga vijeka.* Stoljeće kasnije, na novom saboru (koji je stavio svoj pečat na već dugo pripreman, ali uvijek potiskivan tijek: Vaticanum II, *1962-1965)* moralo se potvrditi sve ono što se prije visokooficijelno osuđivalo: reformacijska smjena paradigmi bila je opravdana podizanjem vrijednosti Biblije i propovijedi, narodnim jezikom u liturgiji, aktivnim sudjelovanjem laika i prilagodbom Crkve raznim nacijama. . . Opravdanost paradigmatske smjene u moderni pokazala se u izričitom priznavanju osuđene moderne prirodne znanosti (kopernikanska slika svijeta, darvinistička ideja evolucije), moderne historije i historijsko-kritičke biblijske znanosti, potom i u priznavanju moderne demokracije, narodnog suvereniteta, slobode savjesti i vjerske slobode, općenito prije osuđivanih prava čovjeka (ukidanje cenzure i Indeksa). Srednji vijek - unutar katoličanstva još dugo podržavan latinskim crkvenim jezikom, skolastikom, crkvenim pravom i inkvizicijom - bio je istekao, koliko god se i u Rimu unutar Crkve pokušavala restaurirati srednjovjekovno-protureformacijsko-antimodemistička paradigma, preko "rekatolizacije" s modernim vanjskim izgledom (po modelu katoličkog Poljaka, modelu koji nije prošao ni reformaciju ni prosvjetiteljstvo).

Zar taj razvoj prema refomiaciji i sekularizaciji ne navodi na razmišljanje i u pogledu islama? Uza svU. shvatljivu razočaranost znanstveno-tehnološkim napretkom, mnogi promatrači razvoja u *islamskim zemljama* ipak se pitaju: može li islam, što god se više, htio-ne htio, izlaže modernome svijetu, trajno izbjeći tu smjenu paradigmi? Kako god bila dojmljiva ekspanzija u ranom srednjem vijeku, kada je islam bio i kulturna velesila (preuzimanje perzijskih upravnih načela, helenističke filozofije, indijske medicine): u novom vijeku islam je, na žalost muslimana u svim zemljama, u usporedbi sa *znanstveno-tehničkim* i *privredno-političkim* razvojem na Zapadu sve više dospijevao u defenzivu. No ta zapadnjačka nadmoć zasniva se - i to je bitno - na funkcionalnoj diferencijaciji modernoga društva provedenoj s reformacijom i prosvjetiteljstvom, a to znači: na *sekularizaciji* (i to posve neislamskoj), gdje naime religija, kler, teologija i sakralno pravo ne određuju sve kao u srednjovjekovnoj paradigmi, gdje su znanost, tehnika, privreda i kultura štoviše osvojile samostalnost, autonomiju, svjetovnost, upravo *sekularnost.* I, željelo se to u islamskim zemljama ili ne, putem preuzimanja moderne znanosti i tehnike, putem industrijalizacije, urbanizacije i masovnih medija sekularizacija prijeti i islamu! Nije to samo prijetnja izvana, sa Zapada, nego i iznutra: od vlastitih kulturnih promjena vrijednosti i ideala, normi i obrazaca djelovanja, religijskih i moralnih predodžaba.

Dilema relevancije i *identiteta*

Upravo u Saudijskoj Arabiji, islamskoj središnjoj zemlji koja se u ovom dobu grozničavo mijenja iz gotovo srednjovjekovne pustinjske države u modernu industrijsku državu, pokazuje se *dilema islama* uopće: može li se ista država trajno posve otvoriti tehnološkom napretku, a da ujedno ipak djeluje kao strog čuvar puritansko-islamskog stava prema životu? Cini se da je u raznim islamskim zemljama razvoj završio u jednom ili - ili:

Ili se industrijalizacijom pokušava izaći iz predindustrijske kulture: no tada će čovjek nolens-volens morati *usvojiti znanstveno-tehničku kulturu.* Što dulje to više, za rješavanje kompleksnih društvenih problema industrijskog društva tada neće biti dostatan jednostavan rekurs na Kuran i sunu ili šerijat. Stoga bi se morala ukalkulirati funkcionalna diferencijacija društva! Zar to nije bio put kojim se išlo u kemalističkoj Turskoj i u Tunisu, put koji je prije u šahovskoj Perziji previše diktiran odozgo, no koji su favorizirali i Egipat, Sirija i Malezija, a koji će djelomice morati tolerirati i prave islamske države poput Saudijske Arabije i Pakistana. Mnogi islamski studenti koji su studirali na Zapadu imaju u tom razvitku istu ulogu kao i sve više stranih radnika na privremenom radu (samo u Saudijskoj Arabiji više od dva milijuna). Posljedice toga razvoja bit će posve vidljive tek s vremenom.

Ili se pak islamske države - prema primjeru iranske restauracije - pokušavaju oduprijeti sekularizaciji i time, također iz posve religiozne motivacije, *zaustaviti* daljnje prodiranje zapadne *znanstveno-tehničke kulture*. Veliko uskraćivanje - no uskraćivanje koje se u praksi ipak ne provodi dosljedno! Jer, zastati na području industrijskog i tehnološkog razvoja značilo bi učvrstiti razliku Sjever-Jug s njenom strukturnom asimetrijom i unaprijed isprogramirati konflikt Sjevera i Juga. To pak znači: tako ni dugoročno ne bi bilo ravnopravnosti s razvijenim industrijskim zemljama. Sto dakle činiti u toj dilemi?

Ne može se previdjeti da je i islam - slično kao i kršćanstvo mnogo prije - dospio u dvostruku krizu tipičnu za novi vijek: *krizu relevancije i identiteta*. Te dvije krize komplementarno su povezane. Jer: što više neka tradicionalna religija pokušava postati relevantnom: u već sekularnoj današnjici, određenoj svijetu imanentnim vrijednostima, normama i obrascima djelovanja, to će sama biti dublje uvučena u krizu vlastitog identiteta. I obratno: što god neka religija više pokušava potvrditi svoj identitet u tradicionalnim ritualima, vjerskim uvjerenjima i moralnim predodžbama, to irelevantnijom ona postaje u sekularnom društvu. Američka sociologija religije označila je to kao "identity - insolvement - dilemma". Stoga je shvatljivo da i muslimani stoje pred pitanjem: ne znači li sekularizacija a la longue raspad muslimanske supstancije, raspad samog islama? Politički, to bi značilo: gubitak historijskog kontinuiteta i kulturnog identiteta islamskih država! Ako se to ne želi, što bi bila alternativa?

Zaista, ovo je pitanje sudbonosno za islam: je li zamisliv, moguć put između re-islamizacije i anti-ili areligiozne sekularizacije?

Mnogi na Zapadu dugo su vjerovali da sekularizacija, posvjetovljenje, vodi *kraju religije.* Stoga su mnogi muslimani - videći primjer kršćanstva - skeptični. Ta tko bi porekao da su se u šijitskoj Perziji bojali upravo ovoga: Šahov režim nije bio religijski legitimiran i stoga je mogao biti srušen. I tko bi mogao previdjeti da taj strah postoji i u konzervativno-islamskim zemljama poput Saudijske Arabije, gdje se režim, upravo zato što je religijski legitimiran, do sada mogao održati usprkos svoj opoziciji?

No, stoji li ona teza o kraju religije? Ne može se ipak previdjeti ni s muslimanske strane: unatoč svoj sekularizaciji na Zapadu - proročanstva Feuerbacha, Marxa, Nietzschea i Freuda o "smrti Boga" nipošto se nisu obistinila: ni u Zapadnoj Europi i Americi, ni u Istočnoj Europi i Sovjetskom Savezu. Prema tome, sekularizacija ne znači nužno iskliznuće u bezbožni sekularizam, kakav programiraju marksizam-lenjinizam ili zapadnjački "slobodni mislioci". Ipak, za modernu paradigmu načelno vrijedi: sekularni humanizam nije jednak sekularističkom ateizmu, svjetovnost i bezbožnost nisu identične.

Razvijajući teoriju Maxa Webera, američki sociolog religije Talcott Parsons iznašao je u prvom redu ovo: u procesu sekularizacije nije riječ toliko o općem propadanju, čak propasti, nego primarno o *funkcionalnoj promjeni* religije. Jer, u društvu koje je postajalo sve složenije i diferenciranje izvorni identitet religije i društva morao se ukinuti - u korist barem osnovnog razdvajanja religije od drugih struktura i institucija. Među različitim institucijama bila je nezaobilazna evolucijska *diferencijacija* (podjela rada), u kojoj bi se religija, slično kao što se obitelj oslobađa od drugorazrednih zadataka, mogla koncentrirati na svoje primarne zadaće. Religija time zadobiva drugo socijalno značenje, a i nov socijalni status. A to za religiju, bilo kršćanstvo bilo islam, nipošto ne znači propast, nego novu priliku.

Jer, vječno nova pitanja čovjekova o smislu života, patnje i umiranja, o najvišim vrijednostima i posljednjim normama za pojedinca i društvo, o velikom Otkuda i Kamo čovjeka i svemira uopće nisu samo naslijeđena, nego su se i veoma zaoštrila zbog političkih katastrofa i zbog toga što je vjera u napredak lišena čari. Ako nas sve ne vara, već nekoliko desetljeća zahvaćeni smo novom epohalnom zamjenom paradigmi: od moderne do (barem u obrisima raspoznatljive) "postmoderne", u kojoj se za dobro čovjeka sve više relativiraju apsolutizirane sile modeme (znanost, tehnologija, industrija). Za pravim transcendiranjem u teoriji i praksi čeznu mnogi ljudi: za pravim kvalitativnim prijelazom izjednodimenzionalnoga modernog mišljenja, govorenja i djelovanja u realnu *alternativu,* u kojoj odnos čovjeka prema prirodi, prema bližnjima (muškarac i žena), prema društvu (u pravdi, slobodi i miru) te konačno prema posljednjoj zbilji nalazi novo ostvarenje, više ispunjeno nadom.

Religiji u novoj postmodernoj paradigmi nije potrebna (na koncu bezizgledna) *restauracija, nego* budućnosna *transformacija*: religioznost u svjetovnosti, moglo bi se reći. U ovom se vjernici muslimani slažu s vjernicima kršćanima: želimo li izbjeći da nešto pseudobožansko (vođa, partija, nacija, znanost) iznova postane temeljem smisla, najvišom vrijednosti i posljednjom normom, da čovjek bude porobljen, onda *na mjesto vjerovanja u pseudobogove moderne* mora stupiti *vjera u jednoga istinskog Boga*! Dakle i danas, i upravo danas, zajedno s Kuranom i Biblijom: "Nema drugoga boga osim Boga!" - "Nemaj drugih bogova uz mene!" A to znači: vjera u jednoga istinskog Boga i ovdje i tamo omogućava da se sile ovoga svijeta liše čari i da se, ako su idoli ovoga svijeta, te sile svrgnu.

Zamisliv je dakle "treći put" što ga žele i mnogi muslimani. Između slabo budućnosne religijske re-islamizacije i anti- ili areligijske sekularizacije, koja je glede "dijalektike prosvjetiteljstva" jednako malo budućnosna, ovdje bih pledirao za *novu ekumensku paradigmu sekularnosti pred religijskim obzorom.* Dakle, ne anakronističko-bezizgledna borba protiv znanosti, industrije, napretka. Ali, niti znanost, tehnologija i industrija kao posljednji smisao, najviša vrijednost i apsolutna norma, ne napredak kao lažni bog i kao pseudoreligija. Dakako, u takvoj novoj paradigmi ne čuvaju se sve dosadašnje funkcije tradicionalne religije, no čuvaju se njihove (kritičko-konstruktivne) središnje fuikcije, a to su: posredovanje smisla, utemeljivanje normi, oblikovanje zajednice. Ukratko: čuva se supstancija, također *i supstancija islama*, naročito njegova vjera u jednoga Boga, čuva se (možda u modificiranu obliku) njegovih pet temeljnih zapovijedi ili stupova i njegovo zalaganje za socijalnu pravdu. Zašto dakle u načelu i islam i postmodema svjetovnost ne bi mogli ići zajedno?

Dakle, da se ne bi krivo razumjelo: ne preporučujemo islamu modernu telmološko-tehnokratsku "povijest uspjeha" koja je i nama već odavna postala problematičnom, gdje se instrumentalni um tako često preobražavao u bezumlje, tehničko svladavanje prirode u razaranje prirode, a prosvjećivanje u porobljavanje čovjeka (znanošću, tehnikom, privredom); stalna prijetnja atomskog rata i moguće samouništenje čovječanstva mnogima su otvorili oči. Nije riječ ni o zahtjevu da islam usvoji pseudovrijednosti perniisivne zapadne civilizacijske kulture kao "napredak". Ne, islam i kršćanstvo trebaju, u zajedničkoj distanci prema tehničko-scijentističkom razvoju, gdje god je ta distanca moguća, lišiti čari same velike "demistitikatore" (M. Weber), znanost i tehniku, u ime jednog istinskog Boga: ne zato da ih odbace, nego da iznova otkriju njihov pravi humani, miroljubivi potencijal i da ga integriraju u promijenjeno shvaćanje religije i tehnologije. "Postmodema", čije se posljedice za kršćanstvo ni izdaleka ne mogu sve nazrijeti, bila bi dakle *zajednički izazov* kako kršćanstvu tako i islamskoj teologiji.

Polazišta za unutarislamsku reformu

Prema kritičkim muslimanskim promatračima, današnji bi smo islam paradigmatski mogli locirati negdje između srednjega vijeka i reformacije/modeme. To je "islam in transition", kako iz "muslimanskih perspektiva" dojmljivo pokazuje izvorno djelo J. J. Donohuea i J. L. Esposita (1982). Očito, 19. stoljeće nije bilo samo doba nečuvene europske ekspanzije, nego i (u reakciji na to) doba *islamskih reformatorskih težnja,* koje su često oponirale despotskim orijentalnim vladarima kao i veoma konzervativnim ulemama. K tome, već je u 18. stoljeću na Arapskom poluotoku postojao na primjer vahabitski reformatorski pokret, koji je kasnije doveo do osnivanja kraljevine Saudijske Arabije; izvjesno, pokret konzervativne socijalnopolitičke prirode, no pokret koji je, nasuprot praznovjerju i opskurantizmu pučke religije, ipak zahtijevao povratak autentičnom islamu, Kuranu i suni (doduše, u "puritansko"-tradicionalističkom smislu) i tako pripremio liberalne "modernističke" pokrete 19. stoljeća.

Najprije je u rano kolonijaliziranoj Indiji modeme reformatorske ideje očitovao, programatski i veoma racionalno, *Sayyid Ahmad Khan* (1827-1898); naklonjen Britancima, on se zalagao za dalekosežno preuzimanje zapadnjačke moderne paradigme u islamu. Politička i intelektualna muslimanska elita na Subkontinentu još se poziva na njega i njegova sljedbenika, na pjesnika i filozofa *Muhammad lqbala* (1877-1938), duhovnog oca Pakistana. Premda nikada posve prihvaćen, i danas veliko značenje ima *Jamaluddin al-Afghani* (1838-1897), karizmatski otac modernoga, reformatorski orijentiranoga islama na Bliskom i Srednjem istoku. Afghani, potpuno različit od onoga Indijca, antikolonijalistički i antibritanski raspoložen, ipak je zastupao upravo "istinski islam" u sklopu moderne paradigme; nijekao je navodni konflikt između uma i islamske vjere, zahtijevao je široko opće svjetovno obrazovanje i zastupao islamski humanizam i politički populizam. Njegov učenik i suborac *Muhammad Abduh* (1849-1905) bio je ponajprije teolog i, za razliku od Afghanija, nije težio političkoj nego prvenstveno duhovno-društvenoj revoluciji. Prema njemu, "istinski islam" zahtijeva integraciju i kooperaciju vjere i razuma u obrazovanju i znanosti (Abduh izričito priznaje "prirodne zakone", a ne samo "Božje običaje"). Kao najviši egipatski muftija svestrano se zalagao za liberalizaciju, a naročito za reformu teološkog obrazovanja i vjerskih sudova.

Zanimljivo, još se Afghani, opravdavajući svoju reformu srednjovjekovnog islama, pozivao na luterovsku reformaciju. Time dakako nije historijsko-kritički dovodio u pitanje dogmatske teološke temelje islama: Kuran i sunu, koje su i ti "modernisti" još uvijek shvaćali i primjenjivali izrazito nepovijesno. Kako je to u pojedinostima pokazala Rotraud Wielandt u svom istraživanju "Objava i povijest u misli modernih muslimana" (Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime, 1971), i muslimanski su se reformatori najčešće ustručavali postaviti središnje pi-

tanje o isključivom Božjem autorstvu, a time i o doslovnoj inspiriranosti i nepogrešivosti Kurana. Jednako kao i njihov učitelj Abduh, Rashid Rida, al-'Aqqad i Malik Bennabi bili su jedva spremni promatrati Kuran, kao i Bibliju, iz historijsko-kritičkog motrišta. Stoga nisu niti mogli raspoznati određene kuranske norme etičke ili pravne vrste kao vremenski uvjetovane i možda prevladane.

No danas je u pitanju generacija mlađih islamskih znanstvenika koji drže da sama *dosadašnja "modernistička" re-interpretacija islama ne ide dovoljno daleko* prema pomirenju sa zahtjevima. modernog života, premda sami nipošto ne pripadaju zapadnim i li pozapadnjačenim sekularistima ("laicistima") liberalne ili marksističke tendencije koji islam gotovo rastaču u modernu misao. Svoju kritiku nedostatne refleksije društvenopo- vijesnih implikacija i teoloških osnova islama u starim reformatorskim pokretima ovi znanstvenici, dakako, mogu slobodno izražavati i publicirati samo na zapadnim sveučilištima, neopterećeni cenzurom, represijom i ozbiljnim opasnostima po poziv, a često i po život. Tako bi, primjerice, poslije egipatskoga znanstvenika Alija Abdarraziqa (koji je još *1925.* isticao svrhovitost odvajanja politike od religije i stoga izgubio nastavničku i sudačku službu), valjalo spomenuti već citiranoga Pakistanca Fa- zlura Rahmana u Chicagu, u Parizu Alžirca Muhammada Arkouna te konačno dva Sirijca, filozofa Sadiqa Jalala al-Azma (kojemu je u Libanonu priređen proces) i politologa *Bassama Tibija* koji predaje u Gottin- genu. U svojoj nedavno objavljenoj knjizi "Kriza modernog islama. Predindustrijska kultura u znanstveno-tehničkom vijeku" (Die Krise des modernen Islam, Eine Vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-techni- schen Zeitalter, 1981), Tibi od islama programatski zahtijeva: napuštanje agresivnog defenzivnog stava prema zapadnoj moderni ("defenzivne kulture") i - kao pretpostavku za to - *parcijalnu sekularizaciju* islama. Time bi se bit islama (Tibi je označava kao "religijsku etiku" i naizgled nepoli- tičnu "duhovnost") mogla potpuno očuvati. U tom bi trebale sudjelovati autonomne institucije za zaštitu u islamu ipak višestruko zanemarenih prava čovjeka, čovjekova dostojanstva i tolerancije prema onima koji misle drugačije.

Da se ne bi pogrešno shvatilo: ne citiram kritičke muslimanske autore iz kršćanskog, zapadnjačkog osjećaja nadmoći i odlučno se suprotstavljam iskušenju da međusobno zavadim, različite kritičare i reformatore islama ili, primjerice, da samo reformatore i kritičare držim "pravim" muslimanima. No, ionako će se pitati: ne stoje li islamski reformatori na ničijem terenu, s obzirom na danas iznova probuđen i ratoboran islamski tradicionalizam, tradicionalizam što ga zbog njegova vjerskog licemjerja i odbijanja svake kritike Kurana s pravom zovu i islamskim "fundamentalizmom"?

Može li islamski fundamentalizam preživjeti?

Islamski fundamentalizam ima sa Saudijskom Arabijom (i njenom Islamskom svjetskom ligom) "desno" konzervativno, a s Homeinijevim Iranom

"lijevo" revolucionarno krilo. No u oba slučaja njegov je cilj održavanje i jačanje stoljećima podizane zgrade povijesnog islama: ne samo islamske supstancije, jezgara vjere, nego i svega (više ili manje islamskog) akcidentalnog, cijeloga islamskog "sistema" zajedno s "islamskom državom". Teološku osnovu čini uvjerenje da je suna, predaja, tradicija, kao Božja objava faktički na istoj razini s Kuranom. Naravno, tada se za sve i svakoga, u opravdavanju statusa quo, može citirati bilo koji od tisuća hadisa, navodnih Prorokovih izreka ili izvještaja.

Taj tradicionalizam pokrenut je iz straha da bi s kritičkim preispitivanjem autentičnosti i funkcije hadisa u ondašnjem i današnjem životu možda mogla pasti cijela "suna (predaja) Prorokova", a s- njom konačno i sam Kuran. No danas se pritom često zaboravlja da je još sjajna islamska srednjovjekovna znanost uvidjela problem i kritički (premda još ne u današnjem smislu) preispitivala hadise. Prisjetimo li se još da se mnoge *naizgledpraislamske tradicije* (primjerice ženski veo, razdvajanje po spolu u bogomoljama ili današnja forma pet dnevnih molitava) čak *ne nalaze u Kuranu,* onda postajejasno: historijsko-kritički shvaćen "povratak Kuranu" u tom se islamskom fundamentalizmu osjeća jednako revolucionarnim kao u rimskom katolicizmu nekadašnji Lutherov poziv "Natrag k Evanđelju!". I ovdje se čini sve da bi se glasovi koji zagovaraju novu paradigmu ušutkali političkim sredstvima.

Dakako, islamskoj restauraciji ne treba osporavati *uvjetnu opravdanost,* ako ona omogućuje da se klatno vrati iz nereligijskog prosvjetiteljstva i sekularizacije u smjer religijskog osvješćivanja, ako je taj pokret nošen s jedne strane traganjem za izgubljenim islamskim identitetom, a s druge - naročito na "lijevom" iranskom krilu - težnjom za socijalnom pravdom! Doduše, oboje je za vladajuće slojeve (politički vrh - arniija - uleme) često više verbalno uvjeravanje i politička računica nego življena stvarnost. Na kritiku izvana, a još više na unutrašnju, reagira se osjetljivo i kmto, pri čemu se "progresivne" države poput Libije i Alžirajedva razlikuju od "konzervativnih" država poput Saudijske Arabije, Pakistana, Kuvajta, Arapskih Emirata. Ipak, restauracijski pokreti - u Europi ne trebamo misliti samo na restauraciju iz Metternichove ere - uvijek se varaju kada nove ideje žele *trajno potisnuti* sredstvima supresije i represije. To će dakako vrijediti i za islam. Jer:

1. Kroz tisuću kanala - od upravne i sudske prakse pa do masovnih medija - u islamske države ipak polagano dopiru svjetovne zapadne ideje i inficiraju neprilagođene socijalne institucije (od braka i obitelji pa do državnog aparata); odvajanje od Zapada pomoću tradicionalnih islamskih predodžaba, na primjer obnovljenog izoliranja žene ili beskamatnog bankovnog sustava, ima dakle malo izgleda na uspjeh; alternativni "islamski poredak" sa specifično islamskom privredom i socijalnom politikom nije ni u Iranu postao vidljiv.
2. Slično tradicionalnom kršćanskom vjeronauku, onaj vjerski odgoj koji uopće nije problemski orijentiran, nego je usmjeren na memoriranje tradicionalnih formula (Kuran, hadis, islamsko pravo, arapska gramatika), uli-

jeva posve prevladane vjerske predodžbe, koje onda pri višem stupnju masovnog obrazovanja moraju zakazati. Već sada su sveučilišta u islamskim zemljama - ne računajući teološke visoke škole - u velikoj mjeri sekularizirana.

3. Tko čita današnju literaturu o islamu koju pišu muslimani, s iznenađenjem utvrđuje u koliko su se mnogo osnovnih načela i pojedinačnih pitanja (primjerice, i u odnosu na Muhamedov lik) ispotiha približila stajališta islama i zapadnjačkog pogleda. Premda se pritom autori pozivaju na Kuran, i sunu, ipak je zapravo riječ o integraciji zapadnog misaonog dobra.

4. Potpuno identificiranje religije i politike - islamiziranje politike i politiziranje islama - konačno će ići nauštrb religije: politizirana "totalitarna" religija gubi religijsku supstanciju, a na njezino mjesto odviše lako dolazi kvazireligija poput nacionalizma, da i ne spominjemo kako se ukočeni konzervativni sustavi uvijek moraju bojati reakcije političkih radikalizama. Svakako, religija kao spiritualna orijentacija treba prožimati sav čovjekov (i društveni) život; no, sav čovjekov život nije religija.

5. Najveća prijetnja tradicionalnom islamu mogla bi (u vezi s novcem od nafte i višim životnim standardom) dugoročno proizlaziti iz onoga sekularističkog materijalizma ("car, sex and career") koji se jošjedva brine za religiju, a malo za moral; do sada se mislilo da ga se može kritizirati kao tipično zapadnjački materijalizam iz naizgled sigurne islamske spiritualnosti.

6. Gotovo trećina svih muslimana živi kao vjerska manjina u situaciji dijaspore (Sovjetski Savez, Balkan, Zapadna Europa, Amerika), gdje je potpuno pridržavanje islamskoga zakona iluzorno. U pluralističkom zapadnjačkom društvu od svakoga se posebno očekuje velika mjera otvorenosti prema drugačijim životnim nazorima i prilagođavanje modernim uvjetima.

7. I u islamskim državama poput Egipta i Tunisa, Maroka i Somalije, Turske, Indije i Indonezije, u punom je jeku barem pritajeni spor između tradicionalističkih i liberalnih snaga; taj spor nipošto nije riješen u korist tradicionalista koji shvaćaju islam kao totalan sustav života i odgovor na sva pitanja. Doduše, mnogi muslimani drže da pojedine zemlje ipak moraju provesti fazu re-islamizacije, da bi praktičnu nemogućnost restauracije srednjovjekovnog status quo ante (sve do zabrane kamate i smrtne kazne za preljub) iskusile na vlastitom tijelu (propisana vremena za molitvu ionako se ne mogu poštivati u visokotehniziranim urbanim napučenim središtima islamskih gradova, usprkos svim zvučnicima).

Stoga se kao kršćani ponekad uzgred pitamo: što bi pak rekli zagovornici muslimanske misije kada bi kršćanske crkve u Europi i Americi odgovorile (na teret muslimana) kampanjom rekristijanizacije? Kao i uvijek: u slobodnome zapadnom društvu jedva se može obavljati vjerodostojna muslimanska misija ako se, s druge strane, svaka religijska djelatnost nemuslimana (primjerice i bahaija) želi shvatiti kao antimuslimanski čin.

Što bi moglo biti alternativom? Umjesto unatrag usmjerene restauracije budućnosna transformacija religije, rekao sam već: religioznost u sekular- nosti, sekularnost pred religijskim obzorom.

režima, sada piše: "Nije li u strašnoj sudbini koja je snašla iranski narod pod Homeinijem ujedno i prilika da se pozitivan, ka budućnosti usmjeren racionalizam pomiri s reformiranim islamom, prilagođenim modernome razvoju? Nedvojbeno, alternativa Homeinijevu režimu mora se osloniti na ta dva stupa iranske kulture i povijesti. Tko prezire tradiciju i kulturu ili vjeruje da se poslije negativnih iskustava o islamskoj republici islam može zaobići, taj će doživjeti brodolom" (Die Zeit, 19. studenog 1982).

"Reformirani, modernom razvoju prilagođeni islam"? Ili, kako to formulira Egipćanin (sunit) Hamdi Mahmud ‘Azzam u "Islamu. Pledoajeu jednog muslimana" (Der Islam. Pladoyer eines Moslem, 198 I): "razuman model .koji može ujediniti temeljne islamske vrijednosti sa zahtjevima modernog tehničkog doba" (str. 44)? Ali: može li se uopće reformirati, ujediniti s modernim potrebama sad već obvezatno božansko pravo, šerijat, koje počiva na Kuranu i tradiciji kao glavnim izvorima te se stoga mora razumijevati kao eksplikacija Božje volje?

Problem pozakonjene religije

Šerijat, islamsko pravo, ta cjelina islamskih znanstvenih i pravnih propisa, integralni je sastavni dio islama. Ujedno je i konstitutivni element umme, islamske zajednice: organskog religijskog "sistema" u kojemu se ono što je carevo zapravo uopće ne da razlikovati od onog što je Božje. Prema apologetskoj islamskoj literaturi, šerijat, staro sveto pravo, kako su ga faktički od 7. do l O. stoljeća oblikovali i skupljali pravni učenjaci, pridržava punu obvezatnost: ono stalno ostaje na razini vremena te i danas može rješavati sve socijalne probleme. Dođe li do proturječja, u najboljem slučaju priznat će se "abrogacije" pojedinih kuranskih zakonskih odredaba pomoću samoga Boga, a pojedini islamski juristi ponekad će priznati i rupe u šerijatu; no one se mogu zatvoriti "idžtihadom" /ijtihad/ ("napor" = samostalna interpretacija prava). No može li to srednjovjekovno juristička pravo, koje je bilo smišljeno za posve drugačije društvene odnose, i danas zahtijevati valjanost od točke do točke? Tako pitaju mnogi muslimani, a u tim pitanjima djeluju i ideje islamskih reformatora iz 19. i 20. stoljeća. Takva bi se pitanja trebala produbiti i iznova reflektirati u islamsko-kršćanskom dijalogu, da bi se konačno i načelno tematizirao *problem povezanosti zakona i religije.*

Kao u židovstvu, a potom i u kršćanstvu, tako je i u islamu središnji problem *doslovno pridržavanje zapisanog,* vjerska priroda zakona, fundamentalistički legalizam. U starozavjetnom Zakonu izbrojano je *613* propisa, u rimskom Codex Iuris Canonici (1918) konačno 2414 kanona, u najčuvenijoj al-Bukharijevoj (umro 870) islamskoj zbirci predaje - temelju za juristička propise - 7300 hadisa (doduše, i s nejuridičkim materijalom). Ovdje se, uređena vjerskim zakonom, pojavljuju sva pitanja, od poziva na molitvu preko kupnje i prodaje pa do njege zuba. Duhovno- -svjetovni moćnici nalaze da su zakoni koje postavljaju i primjenjuju uvijek laki; no u praksi su oni često užasan teret.

S obzirom na doslovno pridržavanje zapisanoga u dogmatici, moralu i pravu, još sam prije trebao govoriti o nužnosti jedne kritike Kurana - analogne kritici Biblije - koja naravno uključuje i kritiku šerijata. Već se al- - Afghanl, čuli smo, pozivao na luterovsku reformaciju koja je vjersko licemjerje srednjovjekovnog klera podvrgla oštroj kritici. Ali, zar ne bismo morali propitivati i dalje?

Da, zaista, kako stoji sa zakonom, s vjerskom prirodom zakona? Koji stav treba zauzeti kršćanin - najprije za sebe, potom i u dijalogu? Želimo li govoriti o bitnom, uza svo poštovanje pred Muhamedom, prorokom i političarem, koji je ujedno utemeljio idealističku i realističku *religiju Zakona,* onda kao kršćani nećemo zaobići *kritiku Zakona* onoga drugoga "proroka", kojega je priznao i Kuran: Isusa iz Nazareta, na kojega se poziva ova opomena: "Jao i vama, učitelji Zakona (...) jer tovarite na ljude bremena koja se jedva mogu nositi, a sami se ni jednim prstom nećete da dotaknete bremena" (Lk l l, 46). O Isusovu liku u Kuranu još će se podrobnije raspravljati. No već ovdje treba raspraviti zakonsku problematiku u Isusovu naviještanju koje, uza sve - posve pozitivno - što je Kuran imao reći o Isusu, ipak ne izgleda kao da je slučajno izblijedjelo. Jednostavno čitanje Evanđelja omogućuje da se to lako pokaže i muslimanu: kuranska recepcija Isusa ne zamjećuje upravo točku kojaje po svoj izvornoj građi bila odlučujuća za Isusovo naviještanje i koja je nakon Isusove smrti za Pavla čak postala anđeoskom točkom njegove teologije "opravdanja bez vršenja Zakona": "sloboda od Zakona".

Božje zapovijedi - radi čovjeka

Konačno valja utvrditi: Isusu je najviše do onoga do čega je već bilo židovstvu, a potom iznova i Muhamedu: do *Boga,* do *bezuvjetne pokornosti* Bogu. Nema sumnje - to je temeljna zajednička odlika židovstva, kršćanstva i islama. "Islam" znači "predanost", "prepuštanje" Bogu (to valja shvatiti kao aktivno angažirano, nipošto kao pasivno-rezignirano): moglo bi se to potpuno opisati i Isusovom "Budi volja Tvoja"! Ono što želi Bog na nebu neka se dogodi na zemlji (što se ni u kršćanstvu ne smije shvaćati kao rezignirano "prepuštanje Bogu"). Njemačka riječ "volja" /die Wille/ samo približno prenosi hebrejsko "rason" ili aramejsko "re'utha", što zapravo znači "milost, naklonost": ono što je Bog u svojoj milosti, naklonosti odlučio o nama za naše spasenje. Dakle, misli se na Božju volju za spasenje: Neka se ispuni ta volja! Islamsko "Božja volja (jest)" i isusovsko "neka bude volja Božja" - vidjet ćemo to još podrobnije - ne proturječe jedno drugom.

Pokoravanje Božjoj volji mnogi su licemjeri (ipak ne "Židovi" općenito) u Isusovo vrijeme posve identificirali s pokoravanjem Mojsijevu *pisanom Zakonu* i tradiciji koja je tumačila taj zakon. Sad, zakon nedvojbeno može čovjeku dati sigurnost; tko da to zaniječe? Zar često nije lakše jednostavno se kruto držati općega zakona umjesto da odlučujemo o određenom pojedinačnom čovjeku? Pa ipak: nijedan zakon ne može uračunati sve slučajeve života, nijedan ne može zatvoriti sve rupe, nijedan

se ne može obazirati na konkretne interese čovjekove. Doduše, upravo kao kasnije u kršćanstvu i islamu, još su u tadašnjem židovstvu na juristički način pokušavali prilagoditi besmislene zakonske odredbe novim životnim uvjetima, odnosno pokušavalo se umjetno izvesti iz njih nešto što odgovara promijenjenoj situaciji i tako istančati propise. Jer, čini se da je to jedini put, kada se već slovo Zakona izjednačuje s Božjom voljom: interpretacijom i eksplikacijom zakona ka kumulaciji zakona. Ali, što je mreža finija, rupe su to brojnije. I što se više zapovijedi i zabrana postavlja, to se više prekriva ono bitno o čemu zakon ovisi.

Upravo takvom stavu prema zakonu zadao je Isus iz Nazareta smrtonosan udarac. On ne smjera na sam Božji sveti Zakon. On' smjera na čovjekovu *zakonitost* koja korumpira Zakon, i na "tradicije", "predaje starih" koje guše Božju zapovijed: "A zašto vi kršite Božju zapovijed zbog svoje predaje?" (Mt 15, 3). *Isus mjeri slovo zakona o samu Božju volju* i time oslobađa i usrećuje čovjeka postavljajući ga izravno pred Boga. *Nova vrsta pokornosti pred Bogom* - ne prema slovu, nego (kako će reći Pavao) prema "Duhu"! Isus ne obvezuje iznova na stari pravni poredak niti proklamira novo pravo koje obuhvaća sva životna područja. On ne postavlja ni ćudoredne ni ritualne odredbe o tome kako čovjek treba moliti, postiti, poštivati sveto vrijeme molitve i sveta mjesta, čak higijenski živjeti.

Isusu je stalo do novoga načelnog stava koji treba prožeti sve. Laćajući se posve konkretnog, daleko od svake kazuistike, skolastike i doslovnog pridržavanja Zakona, Isus u Besjedi na gori i u parabolama nekonvencionalno i sigurno poziva pojedinca na nov temeljni stav vjere i prakse ljubavi. Poziva na ispunjavanje Božje volje koja smjera jedino na spasenje, na opće *dobro čovjekal* I odatle *predanost Bogu* ("islam"), koja svakako treba obuhvatiti *cijeli život* i *sve ljude,* pa i neprijatelje. U tom smislu, *"nova pravednost"* kao temelj ljudskoga života! Ne naviješta Isus zakon nad zakonom, nego jednostavne, jasne, oslobađajuće apele koji se odriču argumenata autoriteta i tradicije i umjesto toga nude primjere, znakove, simptome promijenjena života u ljubavi prema Bogu i ljudima: o tomu dojmljivo svjedoči Besjeda na gori, a tomu nema paralele u islamu.

Ne kažem to zato što bih držao da je kršćanstvo ovdje u svemu "iznad" islama. Kažem to zato što smo ovdje na teološkoj središnjoj točki kontroverze o pravu i zakonu: čega se čovjek treba pridržavati? Na čemu zasnivati svoj život? Kako treba shvatiti Boga, kako ću ga spoznati, što je njegova volja i kako ćutu volju ispuniti? I kažem to, također posve svjestan da zakoni pripadaju svakom državnom poretku, a da napuci za djela, pravila i "stupovi" pripadaju neotuđivoj stalnosti svake religije; da, površno, rastrojeno današnje kršćanstvo zaista može učiti od elementarne stalnosti ortopraksije u islamu: o spiritualnom idealu svakodnevne molitve, o asketskom idealu posta ili čak o socijalnom idealu poreza kao potpore za siromahe, a konačno i o značenju ispovijedanja vjere u javnosti.

No, pitam se, ne bi li za islam i šerijat moglo značiti nešto pozitivno ako bi se - umjesto srednjovjekovne skolastike i kazuistike - na njih primijenilo ovo hermeneutičko temeljno načelo: ispunjavanje Božje volje

služenjem bližnjemu? To bi značilo: *služenje čovjeku ima prioritet pred uvažavanjem zakona.* Humanost umjesto legalizma! Ne, nije to povlačenje u unutrašnji život! Ali: nonne i institucije ne bi se smjele postavljati apsolutno. Pogledamo li Isusovu poruku, upravo je Božja volja da se ljudi nikada ne žrtvuju apsolutno postavljenoj normi ili instituciji. Božje su zapovijedi ovdje radi čovjeka, a ne ljudi radi zapovijedi! Nipošto ne bismo trebali zbog toga jednostavno ukidati ili poništavati norme i institucije. Ali: sve odredbe i propisi, svi zakoni i zapovijedi, norme i institucije, sve analogije i svi konsenzusi, svi zakonici i pravne škole po Božjoj volji podliježu kriteriju jesu li ovdje radi čovjeka ili nisu. Možda odatle ni muslimani neće shvatiti kao zabludu ako kažemo: po *Božjoj* volji je ovdje i *šerijat radi čovjeka,* a ne čovjek radi šerijata! Čovjek, dakle, kao mjera zakona! Ne bi li se tako - što također danas i ovdje predstavlja značenje *smjesti* - moglo kritički razlikovati što je u nekom pravnom poretku ispravno a što nije, što je bitno a što nevažno, konstruktivno ili destruktivno, dobro ili loše pravo?

Tako bi se mogao dobiti nužan *religijski slobodan prostor,* da bi se bez egzegetskih trikova otklonili najzazorniji nedostaci islamskoga prava (potiskivanje žena, prava čovjeka, pravo na oporbu, zabrana kamata), a naročito kaznenog prava (sakaćenje, kazne batinama, javna smaknuća, smrtna kazna za otpadništvo od islama). Još u *9.* stoljeću islamski učenjaci žučno su diskutirali o pitanju je li Kuran stvorena ili nestvorena Božja Riječ, a neki su tada argumentirali da je Kuran stvoren u vremenu (i da se stoga može modificirati?). Također, ni nauk idžtihada (samostalnog određivanja prava) - unatoč zatvaranju vrata idžtihada oko 900. godine - nikada nije prestao, ni nakon političke zaštite šerijatske sudske vlasti pod osmanlijskim sultanima u *16.* stoljeću.

Zatim je od 18. stoljeća, primjerice u Alžiru i Indiji, kolonijalni status doveo do mijenjanja islamskog prava. A od *19.* stoljeća, na temelju pojačanih kontakata s Europom i Amerikom, došlo je do pravnih promjena i u samom Osmanljjskom Carstvu i u Egiptu. U turskoj republici šerijat je *1926.* godine konačno posve napušten, a vjerski sudovi ukinuti. No i u drugim islamskim zemljama (izuzev Saudijske Arabije, Jemena i odskora Irana) šerijat se u civilnom i kaznenom pravu praktički napušta. Njegov krug djelovanja dalje se sužava drugim zakonicima i posebnim zakonima - doduše, izuzevši središnje bračno, obiteljsko i nasljedno pravo. Može li se sve to - kao što se sada pokušava u Sudanu ili u Pakistanu - trajno ukinuti?

Polazišta za unutarislamsku kritiku zakona

Razvoj je dakle faktički otišao daleko u smjeru reformatora. Ipak, u dugoročnoj perspektivi nameće se načelno teološko rješenje do kojega se - moram se ovdje vratiti na desiderat s kraja moga prvog odgovora - dospijeva *historijskim razumijevanjem Kurana.* U "Epilogu" *(1979)* svoje knjige "Islam" (*1966),* islamski teoretičar religije *Fazlur Rahman* s

pravom kaže o razumijevanju Kurana: "Trebalo bi ga studirati u historijskom poretku da bismo cijenili razvitak njegovih tema i ideja (inače ćemo lako zalutati na stanovitim važnim točkama). Trebalo bi ga potom studirati na njegovoj društveno-povijesnoj pozadini; to ne vrijedi samo za pojedine pasaže, za koje postoji ono što komentatori Kurana nazivaju »povodi objava«, nego i za Kuran kao cjelinu; ta je cjelina imala pozadinu u poganskoj Meki koja je bila »povod Kurana«. Ne budemo li adekvatno razumjeli ovu mikro- i makropozadinu, jamačno ćemo teško griješiti u prosuđivanju temeljnoga impetusa Kurana i Prorokove djelatnosti" (str. 261).

Već citirani zbornik "Islam in Transition" pun je poticaja koje kritični muslimanski intelektualci daju u svezi s temeljnom promjenom u islamskom shvaćanju zakona. Kao predstavnika mnogih iz toga zbornika spomenimo egipatskog arabista *Muhammada Nuwaihfja.* Nasuprot pojedinačnim reformama u islamskom pravu, on zahtijeva temeljitu promjenu iz duha vjerske obnove. Bosanskohercegovački musliman *Smail Balić* nedavno je, u svom "autoportretu" islama nastalom na temelju izvora ("Ruf vom Minarett" /Zov s minareta/, 1979) jednako jasno zahtijevao da se ono prolazno razlikuje od trajnog: "Qur'an ('a. s.) je nepokolebljiv orijentacijski temelj (habl matin) za vjerski život muslimana. U to ne smije sumnjati nijedan vjernik. Ipak se čini da se u istraživanju esbab ennuzula, realnih povoda za pojedine objave Qur'ana, i u pravnoj filozofiji koja iz toga proizlazi, ne postupa dovoljno temeljito a da bi se prolazno odijelilo od trajnoga. Spoznaja da je Qur'an djelomice i zbirka dokumenata vremena iz rane povijesti islama do sada nije mogla iskoračiti iz čiste teorije" (str. 90).

U Indiji je čitava skupina muslimanskih znanstvenika izričito odbacila teoriju doslovne inspiriranosti Kurana i izjasnila se za njegovu historijsku interpretaciju koja ujedno treba omogućiti njegovo prevođenje u sadašnjost: "Za mene je sigurno", kaže *Ascif A. A. Fyzee,* istaknuti predstavnik indijskog islama, "da se ne možemo vraćati »natrag« Kuranu, nego da s njime moramo ići »naprijed«. Želim *razumjeti* Kuran onako kako su ga razumijevali u Prorokovo vrijeme samo da bih ga *iznova interpretirao,* primijenio na svoje životne uvjete i vjerovao u njega, ako mi se on obraća kao čovjeku *20.* stoljeća" (cit. kod R. Wielandt, str. 159).

Poput odjeka tih riječi zvuči izjašnjavanje jednog muslimanskog znanstvenika u Europi, *Muhammada M. Arkouna,* profesora arapskog jezika i islamske kulture na Sveučilištu u Parizu. Na jednom islamsko-kršćanskom kolokviju u Bonnu 1981. godine on se odlučno usprotivio onoj formi kršćansko-muslimanskog susreta pri kojoj se na objema stranama uzajamno potvrđuju samo integralističke i fundamentalističke snage. Arkoun je umjesto toga zahtijevao da se prijelomi na podmčju prirodnih znanosti i modeme kulture općenito shvate ozbiljno i učine plodnima za promijenjeno shvaćanje religija: "Umjesto da se bavi širenjem pitanja u vezi s furkcijom religija u čovjekovoj egzistenciji kao najhitnijom

l. Danas austrijski državljanin, rođen 1921. u Sarajevu, školovao se u Beču, gdje živi od 40-ih godina, (op. prev.)

zadaćom, ono filozofsko polazište na kojem se temelji islamsko-kršćanski dijalog i dalje njeguje fikciju uma koji vječno ostaje isti, koji je prosvijetljen objavom, ukorijenjen u ontologiji svetih pisama i stoga nepogrešiv u svojim postupcima i očitovanjima. - Stoga, što se mene tiče, zahtijevam kritičko novo čitanje Pisama (Biblije, Evanđelja, Kurana) i filozofsku kritiku egzegetskog i teološkog uma (cit. prema "Der Glaube in Kultur, Recht und Politik" Njera u kulturi, pravu i politici/, ur. M. S. Abdullah, 1982, str. 141 f.).

Koliko onda, pitat će se na kraju ovog odgovora i s islamske i s kršćanske strane, Kuran ili Biblija pri "kritičkom čitanju" još mogu biti Riječ Božja, objava? Kao što sam već naznačio na kraju svoga prvog odgovora, i kao što bi se i ovdje citirani islamski - znanstvenici suglasili s mnogim kršćanskim egzegetima: prevladana je alternativa - ili samo Riječ Božja i stoga obvezatna objava ili samo čovjekova riječ i stoga neobvezatno ljudsko iskustvo. I za Kuran vrijedi analogno Bibliji: *Božja Riječ* dostupna je samo u *čovjekovoj riječi,* božanska objava prenosi se samo ljudskim iskustvom i interpretacijom.

S promjenom društvenih odnosa religija doduše neće nestati, ali će se (utoliko Karl Marx ima pravo) promijeniti. U današnjoj situaciji mnogih islamskih zemalja, izvana stabilnoj a iznutra labilnoj, ovo bi pak moglo biti budućnosnom strategijom: umjesto da se tradicionalistički nastoji sve sačuvati, i *zapadna "dostignuća"* i *vlastite tradicionalne pozicije* trebale bi se podvrgnuti diferenciranoj, konstruktivnoj *islamskoj kritici;* da bi se tako i u islamu razlikovalo trajno od promjenljivog, ono što je bitno islamsko, velika (u Kuranu utemeljena) islamska tradicija, od "idees re-?ues", svih mogućih suvišnih ideja; da bi se tada mogla uočiti i jasna razlika između moralnosti j legalnosti, između nepromjenljivih etičkih konstanti i promjenljivih zakonskih odredaba. Mnogi muslimani također žele islamsku etiku i svjetonazor različite od vrijedećega prava (no koji diferencirano utemeljuju pravo) te općenito, upravo radi poboljšanog obrazovnog sustava - kao što je bilo u stoljećima cvata islamske znanosti i kulture - iznova kreativnu književnost i duhovnost.

U zaključku valja ponovo citirati Fazlura Rahmana, koji osim historijskog zahtijeva i sintetično-sustavno shvaćanje Kurana; prema Rahmanu, u pogledu na "Islam and Modemity" (1982), to shvaćanje ponajprije mora uključivati "jasnu razliku između kuranske etike i kuranskog prava" (str. 154): "Jedina mogućnost stvaranja izvomog islamskog prava sastoji se u prosvjećivanju javne savjesti u svjetlu islamskih vrijednosti, naročito savjesti obrazovanih klasa. Tim se faktički naglašava nužnost sustavnog izvođenja islamske etike iz Kurana, kao i pristupačnosti takvih radova širokoj publici. Takvo islamsko pravo ne može se ostvariti preko noći. Stoga nema sumnje da će od velike pomoći biti širi studij ranijih radova iz islamske jurisprudencije i islamskog prava. Kada budu napisani prvorazredni radovi o povijesti islamskog prava i islamske jurisprudencije - a taj se posao mora obaviti! - onda bi ih se trebalo propisati kao dio normalnoga nastavnog programa u pravnim školama. Tako bi središnji islamski pojmovi prava i morala postupno mogli prodrijeti u odvjetništvo. U mno-

gim muslimanskim zemljama sami su odvjetnici lijeni da nauče više o islamskom pravu. Možda bi trebalo osnovati međunarodni odbor muslimanskih pravnika s prvorazrednim tradicionalističkim znalcima prava i jurisprudencije iz raznih srednjovjekovnih škola, da bi se na tom području započeli veći radovi. Danas bi al-Ahzar mogao pružiti najviše nade kao središte takvoga razvoja" (str. 50 f.).

Radi islama, kršćanstva i mira u svijetu, najznačajnije bi bilo kada se osnažena islamska samosvijest i osjećaj svjetske muslimanske solidarnosti konačno ipak ne bi razvijali u smjeru fundamentalističkog legalizma, nego kada bi vodili samokritičnoj muslimanskoj refonni. Da, kao i mnogi muslimani, možda i kao kršćani u interesu islama smijemo reći ovo: kao ni kršćanstvu, ni islamu - nakon što su izvojevane oslobodilačke borbe protiv zapadnog kolonijalizma - nisu potrebne ni puka duhovna preorijentacija bez društvenih posljedica ni puka izvanjska prilagodba zapadnjački obilježenom duhu vremena, a ni puki privredno-socijalni napredak. Kao i kršćanstvo, islam potrebuje *sveobuhvatnu duhovnu obnovu* u kojoj bi osnovom mogao biti religijsko-teološki zasnovan etos, osnovom za bolji političko-socijalni, pa i pravni poredak. Dakle, supstancija islama preobražena u istinski suvremenoj ekumenskoj paradigmi!

III.

BOŽJI LIK I ISLAMSKA MISTIKA, LJUDSKI LIK I DRUŠTVO

l. JOSEF VAN ESS: Islamske perspektive'

Primat monoteizma

Pascal je jednom razlikovao "Boga Abrahamova, Izakova i Jakovljeva" od "Boga filozofa". Kada pak motrimo Božji lik u islamu, lako ćemo dobiti dojam da je riječ o "Bogu filozofa"; toliko je tu jasnoće i racionalnosti. Kršćaninu će se monoteizam brzo učiniti pukom idejom. No za muslimana je monoteizam doživljena realnost, jer njegov je Bog, kako smo vidjeli, zapravo na poseban način i Bog Abrahamov. U islamu Pascalovo razlikovanje uopće ne vrijedi; ono pretpostavlja suprotnost između vjere i znanja koja ovdje ne postoji.

Usporeden s trinitetnim Bogom kršćana, Bog muslimana svakako je Bog bez misterija; ili bolje rečeno: njegov misterij nije u njegovu biću nego u njegovu djelovanju, u neodgonetljivu načinu na koji on upravlja čovjekom ili kako je putem svoga zakona određene stvari postavio kao dužnosti. O svom biću on se sam izjasnio u objavi; ondje se raspoznaje da on ima svojstva, a ta svojstva mogu stvariti probleme, ponajprije kada postanu previše ljudska. No muslimanska se teologija u tome često zadovoljavala onim "non liqet"; ona se očevidno usteže udaljiti se predaleko od objave. No to ne znači da ne nailazimo na zanimljive spekulacije, prvenstveno u plodnoj ranoj fazi; ali nikada se nisu formulirale nove istine vjere, kao na kršćanskim saborima, koje bi se shvaćale kao razvijanje objavljenih aksioma. Jer, nije bilo učiteljskog autoriteta koji bi to mogao učiniti; konsenzus vjerskih učenjaka, koji bi se najprije mogao usporediti sa saborima, uvijek se ograničavao na juridičke tvrdnje, neku vrst načelnih sudova.

Klasična fonnulacija cjelovitosti i jedinstvenosti Boga nalazi se u jednoj kratkoj suri (112) koja se u muslimana uvijek iznova citira kao neka vrst ispovijedanja vjere: "Reci: »On je Allah - jedan! Allah je utočište svakom! Nije rodio i rođen nije, i niko mu ravan nije!«" To kao da polemizira s onim "rođen a ne stvoren" iz Creda, ali u tadašnjim okolnostima uopće nije tako mišljeno. Ova sura nastala je možda još u Meki i možda je bila usmjerena protiv poganskog politeizma; Alah je, dok je još bio vrhovni bog mekanskog panteona, imao više kćeri. Ipak, danas će svaki musliman ustvrditi da je time odbačen i Trinitet; čak i kada ga ne interpretira kao triteizam, što se u polemici ipak često događa, držat će ga potpuno suvišnim. U Trinitetu on vidi pobjedu teologije nad Pismom; a

teologija je čovjekovo djelo, u njoj se jedino kršćani muče oko Duha Svetoga. Musliman će stoga suditi utoliko lakše ukoliko mu se teologija - kao i nama uostalom - prezentira u stranom jeziku; pojmovi što ih on tu čuje potječu iz aramejskog (sirijskog), a to Arapu zvuči barem jednako zabavno koliko i nama jezik njemačkih sociologa. No Trinitet implicira i inkarnaciju, a to je, kako će musliman reći, čista zabluda: granica između čovjeka i Boga ne može se izbrisati.

Bog kao milosrdan gospodar

Islam zapravo ne poznaje predodžbu posrednika; Muhamed donosi spasenje samo u smislu infonnaclje. I inače se svjesno slama svaki most: nema sakramenata, nema kultnih slika, nema crkvene glazbe. Bog je trans- cendentan. Ali, to samo nama stvara dojam kao da je Bog dalek ili neosoban; jer, za nas se Bog pokazuje u mnogim osobama, a monoteizam je prvenstveno filozofska ideja. Naprotiv, za muslimana Bog nije samo Jedan, nego i Jedini prema kojemu se sve usmjerava i koji se brine za sve; on je Gospodar, i on je Milostivi.

Iskazano je to u dvama Božjim imenima koja u Kuranu imaju središnju ulogu; oba imaju dugu predislamsku tradiciju i oba su više od pukih atributa: Allah, prevedeno "Bog (naprosto)", i ar-Rahman, "Sveopći Dobročinitelj"[1] - "Milostivi", recimo to malo više kršćanski. Bog u islamu nije dakle despot; može doduše raspolagati ljudima, ali to čini u smislu brige. On upravlja čovjekom; ali čovjek se zbog toga ne osjeća lišenim volje. Musliman doduše govori o sebi kao o "robu Božjem", "slugi". No mi smo na to alergični ponajprije zato što polazimo od pojma autonomnog individuuma; jer, svoju odanost iskazujemo još samo na kraju pisma. Islam mnogo snažnije naglašava da je čovjek Božje stvorenje.

Ali, tako će se reći, mi ne držimo čovjeka Božjim "robom" već i zbog toga što ga određujemo kao dijete Božje, i Bog nipošto nije samo Gospodar, nego je i Otac. Ovakvoga načina izražavanja u islamu zapravo nema. No moramo vidjeti i zašto je tako: dijete je za Arapa uvijek sin, a Bog nema sina; on ne "rađa". Takva je formulacija nemogućajer budi trinitarne asocijacije; u Božjem *milosrđu* krije se de facto mnogo od one očinske prirode koju motrimo kao tipično kršćansku. Premda i musliman, u skladu s prirodom čovjeka kao sluge, može cijeniti pokornost kao kardinalnu vrlinu stvorenja, on ipak u istom dahu govori o povjerenju i zahvalnosti; riječ za "nevjerništvo" znači isto što i "nezahvalnost".

Jednako je složena situacija i s drugim pojmom na koji su kršćani veoma ponosni: s pojmom *ljubavi*. U Kuranu se uvijek iznova govori da Bog voli one ljude koji slijede njegove zapovijedi, "poštene", "skrušene", "bogobojazne" (usp. sure 2,195; 2,222; 3,76 itd.). Ali teolozi iz ove verbalne upotrebe uopće nisu zaključili da Bog ima ljubav, a pogotovu ne da Bog

l. U prijevodu Dž. Cauševića i M. Pandže (Kur'an časni, Stvarnost, Zagreb, 1969); "Sveopći Dobročinitelj" bliže je njemačkom rješenju: "Allerbamier"; Korkut pak, manje opisno, prevodi "ar-Rahman" kao "Milostivi", (op. prev.)

jest ljubav. To pomalo zavisi od mnogoznačnosti te riječi: ljubav je mogla značiti i puku zaljubljenost kao u pjesnika ili se čak razumijevati kao bolest duše, kao ludilo, kako su to znali Aristotel i antički liječnici. Ipak ostaje znakovito da teolozi nisu stvorili vlastitu definiciju. Oni su držali da se Bog ne doseže izvan objave; on se ne predaje. A kada se čovjek predaje Bogu - jer *islam* znači upravo "predanost" - on se predaje volji Božjoj, a ne Bogu kao osobi.

Produbljivanje pojma ljubavi u islamskoj mistici.

Dakako, islam ne reprezentiraju samo teolozi i pravnici. Osim "religije Zakona", i nipošto u nužnoj suprotnosti s njom, od početka je postojao i svijet osobnog traganja za Bogom i *mistike,* svijet u kojemu je ljubav - u recipročnom smislu: kao ljubav Božja prema čovjeku i kao ljubav čovjekova prema Bogu - imala središnje mjesto, kao najviše ostvarenje uspona k Bogu, istoznačna čovjekovu nestajanju u njemu. Ovdje se susret s Bogom produbio do Ti u kojemu se Ja potpuno razrješuje. Najstarijim tekstovima koji nas izvješćuju o tom fenomenu pripadaju pjesme i izreke jedne žene koja je u 8. stoljeću po našem računanju vremena živjela u iračkom gradu Basri. Sljedeći stihovi bili su nadaleko poznati:

"Na dvostruk način volim Te: u sebičnoj
predanosti ili zato jer to Tebi dolikuje.
Sebična predanost znači da nestajem misleći
na Tebe, daleko od svega osim od Tebe.
Ali (ljubav) vrijedna Tebe
znači da dižeš veo, tako da Te
gledam.
Ni jedno ni drugo nije moja
zasluga; za oboje sva slava pripada
Tebi!"

Tako i djela dobivaju novu dimenziju. Nije da ih se bezuvjetno manje cijeni nego što su to činili pravnici. Ali: "Nisam služila Bogu iz straha pred paklom", tako je govorila ista mističarka, "jer bila bih samo bijedan plaćenik da sam to činila iz straha. Niti sam to činila iz ljubavi prema raju; jer bila bih loš sluga da sam služila radi onoga što mi se daje. Nego sam mu služila jedino iz ljubavi prema njemu i žudnje za njim."

Moramo se naravno upitati koliko su mjerodavne bile ovakve misli za islamsku kulturu. Važno je znati da mistika ovdje nije ostala povlasticom iznimnih pojedinaca kao na Zapadu, nego se tijekom stoljeća sve više spuštala među narod. Nastajale su zajednice, redovi kojima su, primjerice u kasnijem dobu Osmanlija, prvenstveno u 19. stoljeću, pripadali široki krugovi stanovništva, obrtnici kao i pravni stručnjaci, zadnja sirotinja kao i moćni ratnici. Taj se pokret razvijao kao reakcija protiv snažnog procesa judificiranja i intelektualiziranja islama, protiv svjetovnosti koja je u kazuističkim raspravama postajala vidljiva do pojedinosti, protiv farizejskog elementa, kako bismo - suviše potcjenjivački - mi rekli; ali na koncu se uvidjelo da se to dvoje može povezati. Srce i razum, neposredno iskustvo

Boga i najpomnije proučavanje njegovih zapovijedi nisu bili oprečni. Naravno, to je značilo određenu nivelaciju; mistika je u redovima pružala ljudima udobnost kakvoga kluba. No to također znači da su pojmovi poput ljubavi ili nestajanja u Bogu prodrli u opću svijest.

Budući da nam je ovdje osobito stalo do samosvijesti današnjega islama, jednako je važno znati da su ovakva mistička bratstva od nekoga vremena sve malobrojnija u središnjim islamskim zemljama. Nacionalistima su trn u oku jer traže doživljaj bratstva izvan nacije; fundamentalistima smetaju jer su se previše udaljila od paradigmatske trijeznosti iskonskog islama. Samo na rubnim područjima, primjerice u Africi ili u Indiji, ona i dalje imaju veliku ulogu. Znači, mistične vrijednosti danas se često afektivno odbacuju, a to ponajviše čine intelektualci i ideolozi.

Moramo promisliti o još nečemu: premda ljubav u mistici može snažno prodrijeti u prvi plan i kao religijska kategorija, ona općenito ipak nije ljubav među jednakovrijednim partnerima, nego ljubav u kojoj jedan od partnera, naime Bog, postupno posve zauzima mjesto drugoga. Za čovjeka ta ljubav ne znači *sjedinjavanje* nego *nestajanje*, zapravo ispunjenje u smislu depersonalizacije. Doduše, mistici ponekad govore o "daljnjem ostajanju" nakon "nestajanja", o stanju u kojem se osoba iznova nalazi u Bogu. O tome ipak znaju veoma malo reći. Konačno, u ovoj ljubavi titra i element podređenosti. U mističnoj poeziji Bog je uvijek u ulozi onoga koji prima ljubav, voljenoga; no voljeni, to se znalo, potpuno vlada onim tko ga voli.

Priroda kao zrcalo božanske moći

Bog dakle ostaje gospodarom, koliko god se još nijansiralo. A nijansira se ionako jedino odnos Boga prema čovjeku. U odnosu prema neživom stvorenju njegova moć raspolaganja ostaje bez ikakve krinke. Kao što se u svakom trenutku brine za čovjeka, Bog i prirodu u svakom trenutku drži u ruci, i to ne samo poput "kipara", "techni'tes", kako su to zamišljali antika i novovjekovni deizam; svijet nije satni mehanizam, i ne djeluje prema vlastitim zakonima, nego sam Bog u svakom trenutku određuje svako događanje, bez "drugih uzroka", "causarum secundarum", dakle upravo bez onoga što bismo iz svoje perspektive željeli vidjeti kao neposredno i jedino vrijedeće kauzalno povezivanje. Svijet doduše ima svoj red, ali to nije red svemira. Za onoga koji ga postavlja, naime Boga, red nije nešto obvezujuće; jer Bog može činiti čudesa. Nazivamo to okazionalizmom; Malebranche je mislio slično, a u srednjem vijeku Nikola iz Autrecourta. Stoga je kauzalnost u strogom smislu još samo optička varka; ono što interpretiramo kao »propter hoc« ustvari je uvijek samo »post hoc«, kao što je rekao teolog al-Ghazzall, Algazel iz srednjega vijeka - uostalom u djelu prevedenom i na latinski. Time je prethodio tezi Davida Humea. I prirodni zakoni naime vrijede samo ograničeno, ukoliko Bog iz navike uvijek donosi iste odluke, kao »coutume de Dieu«, recimo to s Leibnizom. Bog je slobodan; ipak, nije nužno i kapriciozan.

Posljednjom se rečenicom već implicitno odgovorilo na pitanje koje se ovdje odmah nameće svakom okretnom zapadnjaku: kako onda stoji s prirodnom znanosti i tehnikom. Ovakav način mišljenja ne uključuje nužno oba fenomena. Jer, čak i daje Bog nepredvidljiv, on ipak ne čini u svakom trenutku nešto drugo; on ima svoje uzance, i na te se uzance u načelu možemo osloniti. Čak ni čudesa on ne čini kako mu drago; jer, po definiciji koju je razvila islamska teologija, čudo u pravom smislu uvijek je čudo potvrđivanja koje pomaže proroku da bolje djeluje na publiku. Ipak se poslije Muhameda više neće pojaviti nijedan prorok; jer, on je bio "pečat" proroka. Prirodoznancu je takva konvencija dostatna; on ionako znade da prirodni zakoni nisu drugo do induktivni zaključci koje do daljnjega prihvaćamo kao dane.

Moramo doduše uvažiti da se, prvenstveno zbog utjecaja mističkih redova, vjerovanje u čudesa u prostom narodu moglo na dulji rok širiti sve slobodnije. Poglavaru takova reda, šeiku u arapskom prostoru, piru u Iranu, marabutu u Magrebu i Africi, pridavale su se sposobnosti koje su uvijek kršile prirodne zakone: telekineza, vidovnjaštvo, bilokacija; baš kao i prorok, on se morao legitimirati takvim sposobnostima. K tome, obezvređivanje "drugih uzroka", koliko god se mislilo teorijski, nije nužno moralo pridonijeti promicanju zanimanja za njih; lakše nego inače, čovjek se mogao pozivati na nespoznatljivost božanskih odluka. Religija dakle u najmanju ruku ne potiče bavljenje prirodoznanstvom.

Svakako, može se reći jedno: za muslimana Bog ne govori iz prirode nego mimo nje. Priroda, moglo bi se formulirati pomalo zaoštreno, teološki jednostavno ne postoji. Stoga priroda nije niti sila kojoj bi se čovjek mogao prilagoditi; ona nema osjećajne vrijednosti. »Majka priroda« ne može se prevesti na arapski; musliman nije zaštitnik okoliša. Da bismo objasnili ovo posljednje, ne moramo se baviti teologijom. Islam je udomaćen u predjelima gdje je priroda čovjeku uglavnom neprijatelj; čovjek joj se mora odupirati, ne može se stapati s njom. Njegov je ideal umjetno stvoren svijet: grad, sustav za navodnjavanje, vrt što ga unosi u kuću u obliku tepiha. Ni poezija islamske gradske kulture, kada govori o prirodi, ne opisuje nedirnute krajolike nego vrtno cvijeće, i uglavnom ga uspoređuje s nečim mrtvim, s nakitom, draguljima. Uopće se ne pojavljuje misao da i nešto drugo: pustinja, planine, šuma, jest stvorenje i da bi u sebi stoga moglo imati neki smisao; stvorenje ima smisao ili u pogledu na čovjeka, ako on iz njega može izvući kakvu korist, ili u pogledu na Boga, ukoliko se u njemu manifestira Božja moć.

Bog i čovjek su koordinate ovoga sustava; "tertium non datur". Islamski teolozi ne polaze od kozmogonije poput Grka i, u izvjesnom smislu, srednjovjekovnih skolastika; oni ne traže prvo načelo prirode, i ne pišu komentare o genezi. Božanski dokazi koje upotrebljavaju općenito nisu ni kozmološke ni teleološke vrsti. Osnovno zanimanje tih teologa uglavnom je bilo pravo, a njihova slika, svijeta pravnička: potpuno se ravnala prema djelovanju, i to prema odgovornom djelovanju, kakvo se može naći samo u čovjeka.

Božanska moć i ljudska sloboda

Stoga je središnje pitanje kako se može odgovorno djelovati ako Bog čvrsto drži u ruci događanje, ono što djeluje na čovjeka - dakle pitanje u kojoj mjeri postoji sloboda volje. Ovdje se valja pozabaviti jednom predrasudom, naime da su muslimani fatalisti i da vjeruju u kismet. Kismet je riječ koju je iz arapskoga preuzeo turski jezik; uopće se ne pojavljuje u teologiji i možda je toliko poznata jedino zbog marljive lektire Karla Maya. No muslimani nisu fatalisti zato što vjeruju u osobnog i brižnog Boga; da su prepušteni sudbini ("fatum") svakako vjeruju - kao i mi - u vremenima nemoći, u iskustvu apsolutne bespomoćnosti.

Nasuprot tomu pojavljuje se često predodžba destinacije prema kojoj su svi nevjernici kažnjeni od Boga sljepoćom i određeni za pakao, a svi muslimani za raj. Ovdje se odaje čuđenje nad time što postoje ljudi koji ostaju okorjeli i ne spoznaju istinu - uobičajeno polazište predestinacijskih misli. No i to je još veoma daleko od determinacije djelovanja - tek bi se tada poricala sloboda volje; jer kao i muslimani, tako i pogani nastavljaju činiti dobro i zlo, a muslimani svojim odlukama barem mogu sami odrediti omjer nagrade i kazne. Zapadnjak možda toliko čvrsto vjeruje u slobodu volje zato što više ne vidi teološki problem; mi, i to veoma često, tu uopće ne sudimo kao kršćani, nego smo zatočeni u predodžbenom svijetu novoga vijeka. Pritom čak i sami znamo da postoji zapreka za slobodnu volju; samo, tada govorimo o povijesnim nužnostima ili socijalnim silama, a ne o Bogu.

Kao i Božji odnos prema prirodi, i Božji odnos prema čovjeku musliman objašnjava kao ravnotežu načelne mogućnosti miješanja u bilo kom trenutku i nonnalnog puštanja čovjeka da radi kako znade. Bog pomaže u dobru i pušta da se događa zlo. Oboje odgovara vječnom planu koji on unaprijed zna; ali prethodno znanje nema nužno i karakter predodređivanja. Ništa se doduše neće događati drugačije; ali čovjeku ipak preostaje njegova odluka, i bit će pravedno nagrađen i kažnjen. Ne stvara čovjek, nego Bog stvara sve pretpostavke za ono što čovjek polučuje svojim djelovanjem na objektima svoga djelovanja, primjerice na prirodi; no to je, kako smo vidjeli, svakako zanimljivo filozofski, ali više ne i teološki. U teologiji se sva promišljanja koncentriraju na to kako se ostvaruje djelovanje u samom čovjeku.

Tu je sada teiniinologija zaista zanimljiva. Ne govori se o slobodnoj volji nego o "izboru". To znači daje zadan okvir unutar kojega se ispunjava sloboda; čovjek bira između poslušnosti i odbijanja, može ne poštivati neku zapovijed, ali se ne može staviti izvan sustava. Sloboda je sloboda odlučivanja unutar alternativa koje je stvorio božanski zakon; sloboda nije spontanost i radikalna otvorenost, pogotovu nije negacija autoriteta i obveze. U klasičnom arapskom jeziku postoji doduše riječ za "sloboda"; no ona se opet odnosi na nešto dano, neponištivo: na legalan status slobodnjaka nasuprot robu. Rob tako nema "slobode", ali ima "izbor" pred Bogom. Muslimani su susreli slobodu u smislu građanske slobode tek kada se Napoleon, tada još general Bonaparte, pojavio u Egiptu.

No nije čudo što su spočetka shvaćali "liberte" koja im se tu predočavala kao libertinizam i anarhiju; tu je sekularizacija izravno prodrla u naslijeđeni sustav odnosa.

Kao što malo izravno govore o slobodi, muslimanski teolozi jednako malo izravno govore o volji. Mnogo ih više zanima koliko je čovjek uopće *sposoban* htjeti i djelovati. No važno je što oni tu sposobnost djelovanja, baš kao i događanje u prirodi, u svakom trenutku načelno dovode u vezu s Bogom; osposobljenost je uvijek samo osposobljenost za jedno jedino djelovanje, a ne permanentno svojstvo. Čovjek *nema* volje nego je uvijek iznova *prima,* kada god je postavljen pred'neki izbor. To je po sebi logično; jer, i izbor je uvijek nešto jednokratno, trenutna odluka - samo bi sloboda bila permanentna. Osim toga, tako je zajamčeno da Bog izravno zamjećuje svaku pojedinu čovjekovu radnju; Bog ne zna - kako tvrdi islamska teologija nasuprot filozofima, primjerice Avicenni - samo generalno o razvoju čovjeka, nego poznaje i sva "particularia" njegova ponašanja. Samo: na taj način djelovanju načelno nedostaje kontinuitet.

U analizi pojma prirode vidjeli smo da se ovo *u praksi* jedva očituje. Ali, to ima daljnje konzekvence *u sustavu.* I zlo se tako uvijek ostvaruje samo punktualno; postoje grijesi, ali ne postoji grijeh koji je došao na svijet. Ne postoji "mysterium inquitatis"; ima samo krivih odluka. Dubljim pogledom raspolagala je jedino islamska mistika, kada je meditirala o Sotoninu padu. Prema Kuranu, Sotonin je grijeh u tome što je odbio pasti ničice pred Adamom, odlikovanim Božjim stvorom, kada mu je Bog to naredio; prekršio je dakle Božju zapovijed (usp. suru 15, 28-35). Ali, tako su govorili mistici, u načelu je ipak učinio pravo; jer pasti ničice pristojilo bi se samo pred Bogom, ne i pred njegovim stvorenjem. Sotona u izvjesnoj mjeri poštuje monoteizam čak i protiv izričite Božje zapovijedi; on je prekršio Božju *zapovijed,* ali je ujedno ispunio Božju *volju.* I Bog gaje prokleo, ali gajoš uvijek ljubi. Ovdje se uopće ne misli atomistički, nego kozmički, u smislu velike drame svjetova. No čak ni ovdje Sotonina pobuna nema metafizičkih posljedica; čovječanstvo ostaje nedirnuto. Slično vrijedi i za Adamov pad; to uopće nije bio pad, bilo je to pokliznuće, a Adam ga je sam ispravio. Ispravljanje se zbiva putem kajanja, koje se opet odnosi samo na određene pojedinačne postupke. U ovom sustavu nema otkupljenja; jer, Muhamed nije posrednik.

Tjelesnoduševno jedinstvo čovjeka

Zanimljive su i konzekvence po ljudski lik. Budući da je djelovanje u svakom trenutku neposredno kod Boga i ne zadire pravocrtno u budućnost, nije potrebna niti instanca koja bi okupljala sve pojedinačne činove. Islamska teologija jedva da poznaje pojam osobe. Besmrtnost duše dugo se uopće nije priznavala i bila je ozbiljnom točkom spora samo sporadično; za mnoge teologe duša je bila "dio" čovjeka kao i njegov izgled ili veličina njegova tijela - puki životni dah, ništa više. Islam je tu posve u semitskoj tradiciji; Platon je jedva utjecao na nj. Obratno, to da-

kako znači da se tijelo ne dijeli od duše; oboje umiru zajedno, i oboje zajedno bivaju probuđeni. Čovjekov je lik doduše diskontinuiran, ali je i monistički. Tjelesno uskrsnuće ovdje uopće ne stvara filozofske probleme. Uostalom, i to je negrčka, semitska predodžba.

Odatle postaje sve jasnije zbog čega Kuran opisuje rajske radosti kao tjelesnoduševni doživljaj. Kako je poznato, muslimana tu ne očekuje samo "visio beatifica"; važnu ulogu imaju također jelo i piće (vino, koje je na zemlji zabranjeno!) i rajske djevice - koje su se uostalom ponekad zamišljale kao identične zemaljskim suprugama. Kao i za kršćane, gledati Boga nedvojbeno je vrhunac ispunjenja. Doduše opet valja zabilježiti malu razliku: to nije permanentno nego povremeno; Bog se ne vidi stalno nego s prekidima; Bog se pokazuje na pozornici s koje se opetovano diže zavjesa - spektakularan, ali ne i nužno transformirajući događaj. Sve to podsjeća na gozbu u kakvoga kalifa; i abasidski kalifbio je na audijenciji skriven iza zavjese.

Onaj tko se u raju ne mora privikavati na suprotnost i u ovostranosti se neopterećenije odnosi spram svoje tjelesnosti. U muslimana to već zapažamo i u jeziku; oni manje koriste eufemizme nego što smo mi donedavna činili. Seksualnost ne proklinje nitko, čak ni asketi. Kršćanska polemika ovdje je uvijek naslućivala polazište, primjerice Ivan Damaščanin i Bizantinci, a pogotovu anglosaksonski misionari u 19. stoljeću; čim se progovorilo o poligamiji, pomišljalo se na haremsku atmosferu.

Ali to izobličava perspektivu. Seksualnost je u islamu legitimna jedino unutar zakona; preljub i razvrat strogo se kažnjavaju. Musliman ne doživljava seksualnost kao privilegiju "punoljetna građanina"; stoga je danas stidljiviji od Europljanina. Ipak, ta stidljivost ne rađa se iz osjećaja krivnje; ona zapravo znači da se učešće u svijetu koje nam pribavlja Bog ne smije uvećavati. Svakako, to se učešće treba uživati mirne savjesti; odvraćanje od svijeta bilo bi jednako loše. Ideal nije redovnik nego oženjen čovjek; neoženjeni vjerski dost0anstvenik pobudio bi veliku sumnju. U islamu se samci zasad ne traže. Cak i asketi uglavnom imaju porodice.

Dakle, i askeza izgleda drugačije nego u nas. Ona se često iskazivala u skrupuloznom poštivanju propisa o čistoći; ljudi su se držali daleko od svega što je ponuđeno na zabranjen način ili je bilo u dodiru sa zabranjenim. To je dovelo do kritike nepravedno stečena vlasništva, ponekad do kritike vlasništva općenito. Ali ni siromaštvo zapravo nije postalo idealom. Kuran pretpostavlja vlasništvo kao prirodnu danost, a porez namijenjen potpori siromašnih, jedan od pet "stupova", može platiti samo onaj tko i sam nešto ima. Budući da na taj način bogatstvo nužno pridonosi općem dobru, polemika protiv vlasništva bila je u usporedbi s kršćanstvom znatno uža; većina je još jedva osjećala grižnju savjesti prema bogatstvu što ga je zadržavala nakon odbitka onoga što je dano u dobrotvorne svrhe. Bogatstvo je bilo bogougodno; u njemu se uživalo bez ustručavanja, bez skrivanja u askezu svijeta duše. Upravo zato što se nikada nije mogla zapostavljati, "caritas" nikada nije razvila posebnu razornost. S druge strane, ljudi nikada nisu bili toliko perverzni da bi bogatstvo shvaćali kao znak izabranosti.

Zajednica vjernika

Tko govori o islamu ipak ne može govoriti samo o pojedinačnom čovjeku; mora ga vidjeti kao člana islamskog dmštva. Kada smo već spomenuli natuknicu "izabranost'[1], ovdje joj je najprije mjesto. Tijekom vremena sve se više širilo uvjerenje da svaki musliman, koliko god da je griješio, na temelju svoje pripadnosti islamu napokon ulazi u raj. Dobro primijećeno: napokon; predstoji mu nešto čistilišta. No pomoći će mu njegova vjera; musliman je, moglo bi se reći, opravdan ispovijedanjem vjere, šehadetom. Bog ne oprašta samo *jedan* grijeh: politeizam, što znači i: odvraćanje od islama.

U toj svijesti opet se sve više manifestira onaj neobični osjećaj solidarnosti čiju smo karakterističnost prepoznali već u kultnim obvezama. Ekumena, *umma,* kako se veli, za muslimane je do danas visoka i nesumnjiva vrijednost; budući da se ravnalo prema dogmama, kršćanstvo je mnogo više obilježeno raskolom nego islam. Vidjeli smo da se sami sunizam i šijizam, sve dok je riječ o "stupovima", jedva razlikuju. Ideal ekumene stavlja se tek danas u pitanje protusilom, nacionalizmom što ga je islamski svijet - slično židovstvu - pomalo sa zakašnjenjem preuzeo iz Europe. Znakovito je da arapski nacionalizam, prvenstveno u njegovoj početnoj fazi, uopće nisu nosili muslimani nego arapski kršćani; kršćani još i danas vode neke ekstremne grupe unutar Palestinskog oslobodilačkog pokreta.

Ipak, sve do nacionalističkog obrata ideal zajednice vjernika doprinosio je izglađivanju mnogih bridova na kojima se društva inače krvavo ranjavaju. Primjerice, rasne razlike u islamu nikada nisu imale takvu ulogu kao u kršćanstvu. Religija se raširila prebrzo i predaleko a da bi arapski osjećaj nadmoći koji je postojao u početku - a koji naravno nije posve nestao - imao ikakvih izgleda; osim toga, Arapi su kulturno bili na nižem stupnju od novoobraćenih. Crnaca je bilo već u prvoj zajednici. Jamačno je lako dokazati da su se rasne razlike zapažale i da je uvijek postojala mala diskriminacija. Ali, islam nikada nije poznavao svjesnoga rasizma. To je jedan od razloga zbog kojih je islamska misija u Africi tekla lakše od kršćanske.

I inače su se privilegiji, koliko ih je god bilo u socijalnoj stvarnosti, rjeđe podupirali ideologijom ili religijom nego u nas. Zanimljivo je da u islamskim zemljama nikada nije bilo klasa ili plemstva u našem smislu; nasuprot rimskom ili srednjovjekovnom pravu, islamski zakon ne poznaje osim robova nijednu kategoriju osoba za koje bi vrijedio poseban statut. Naravno, bilo je veleposjednika, i bilo je i ustanova veoma sličnih srednjovjekovnim lenima; ali pred zakonom - barem u teoriji - svi su ljudi bili jednaki. Srednjovjekovno islamsko dmštvo bilo je razmjen10 propusno; vidimo to već odatle što su se djeca rođena iz konkubinata s ropkinjom držala slobodnjacima. Ideal "limpieza de sangre", koji tako dobro poznajemo iz Don Quijotea, mogao se održati samo u prvom stoljeću islamske povijesti. Islamje po svojoj osnovnoj usmjerenosti egalitaran.

Islamska "egalite" i njene granice

No isto je tako istina da islam u socijalnim stvarima nipošto nije bio revolucionaran. Mnogočemu dakako nije uopće dopustio da se pojavi; ali ono što je zatekao često je jednostavno prihvaćao. To primjerice vrijedi za ropstvo; nijedan muslimanski jurist nikada nije s religijskih razloga sumnjao u opravdanost toga uređenja. Čak i radikalne vjerske skupine, u čijoj se ideologiji danas navodno skriva komunizam "avant la lettre", bezupitno su prihvaćale taj institut; a kada se u Iraku u 9. stoljeću jedna skupina robova u ustanku uspjela osloboditi svojih gospodara i središnje moći, i sama je opet posjedovala svoje robove.

Doduše, juristi su uvijek označavali ropstvo kao iznimku; nomialno stanje je sloboda. Utoliko se, kadaje ropstvo ukinuto pod europskim pritiskom, juridički nije mnogo toga promijenilo. Muslimana se ionako nije moglo učiniti robom. To svakako ne znači da je rob koji se obratio na islam time dobio i slobodu; egalitama sila umme nije sezala toliko daleko.

I žena je bila - a djelomice je još uvijek - zakonski prikraćena. Na Bliskom istoku, kao i na Sredozemlju općenito, obitelj tradicionalno ima patrijarhalnu strukturu; njezino se postojanje određuje primarno agnatski, to znači po srodstvu s očeve strane. Kuran je tu doduše donio izvjesne ispravke, primjerice u nasljednom pravu, i odstranio je najgore nepravde; ali u načelo se nije diralo. Kasniji juristi ionako nisu bili inovatori.

Tako su neke točke koje su postale problematične, prvenstveno u bračnom pravu, iznova fonnulirane tek u 20. stoljeću, i to pod sve većim europskim utjecajem. Prema starom vjerskom zakonu rastavu je jednostrano dosuđivao muž, i to bez utjecaja suda; radilo se zapravo o izbacivanju iz kuće. Danas je za to svugdje nadležna državna instanca; u nekim su zemljama pritom prava žene jednako dobro zaštićena - a stvar postaje jednako skupa - kao i u nas. Poligamija, u islamu uvijek muškarčeva povlastica, sada je uglavnom veoma otežana, a u društvu više nije dobro primljena. U Turskoj i Tunisu zabranjena je zakonom.

U ovoj točki svakako se pokazuju i granice prilagodbe. Stavak u Kuranu koji dopušta muškarcu da istodobno ima više odjedne supruge (sura 4, 3) po sebi je zaista jednoznačan; on u načelu čak dopušta da se pomakne gornja granica od četiri žene što je dopušta kanonsko pravo. Ograničenja su moguća tek kada se veoma ozbiljno shvati izravno spomenut uvjet za to: "A ako se (vi muškarci) bojite da nećete pravedni biti (prema tako mnogo žena), onda (se ženite) samo sa jednom *(...)*"• Tuniski pravnici ovo su uzeli k srcu i potom držali monogamiju jedinom čovjekovom mogućnosti, pogotovu jer se još jednom u Kuranu jasnije nalazi ista opomena (sura 4, 129). O poligamiji se ipak nije moglo misliti toliko loše; inače bi prethodno dopuštenje bilo besmisleno. Svakako, dalje ćemo doprijeti jedino ako taj stavak sagledamo u historijskom kontekstu. No historijska egzegeza mnogima je još irska jer drže da relativira Riječ Božju. [2]

2. Dopuna u zagradi autorova, (op. prev.)

Ipak, Tunis u ovim okolnostima najavljuje budućnost (svakako više od Turske, gdje se isto dostiglo pukim oktroiranjem). Ovdje mnogo toga ovisi o razvoju ukupne društvene situacije. No ona je zasad unutar islamskoga svijeta veoma različita. Žena ima drugačiji položaj, ovisno o tome je li riječ o sjedilačkom stanovništvu ili nomadima, o tradicionalno seljačkoj ili gradsko-građanskoj ili čak o industrijskoj sredini. U Egiptu ili u Turskoj navodno je broj žena u sveučilišnom nastavničkom tijelu veći nego u nas. U islamu jugoistočne Azije veo je nepoznat - a u Indoneziji, Maleziji itd. živi svakako barem triput više muslimana nego u cijelom arabijskom prostoru (više od 100 milijuna). Emancipacija u našem smislu fenomenje gradske male obitelji i industrijskog društva; u naslijeđenoj orijentalnoj sredini žena se ne oslobađa od muškarca nego od svekrve.

Kao i svugdje, i u islamu je odnos religije i društva dijalektički postavljen. Islam uopće ne bi preživio da se nije prilagođavao društvenim promjenama. Upravo kao i kršćanstvo, on to čini pomoću egzegeze. Svakako, ujedno djeluje i na društvo; sama je religija upravo društveni faktor. Ne smijemo zanemariti da islam to čini snažnije nego što smo navikli od kršćanstva (i ne samo od današnjeg kršćanstva); pomoću Kurana i vjerskoga zakona utemeljene su izvjesne socijalne datosti. Doduše, u egzegezi se može postupati kao da su tekstovi htjeli reći nešto drugo, a ne ono što u njima stoji. No opasnost od recidiva veoma je velika - i što je važnije: taj recidiv može se s određenim pravom izdavati za povratak k istini. Drugačije može biti jedino ako religija priznaje povijesnu uvjetovanost religijskih iskaza. Kasnije ću morati još govoriti o tom problemu.

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor

Spomenuto je ovdje gotovo zastrašujuće mnoštvo veoma složenih problema: od tajne Trojstva pa do robovskog i ženskog pitanja. I nitko jamačno neće zavidjeti na zadaći onome tko o svemu tome mora ukratko reći nešto uvjerljivo. Ovdje mogu izdvojiti samo poneke točke. A tu sada kao kršćanski partneri u dijalogu dolazimo u napast da počnemo od kraja i da se posve nepedagoški, kao toliki kršćanski apologeti, argumentima okomimo na jedno od očevidnih slabih mjesta u islamu: na diskriminaciju žene.

0 *ženskom pitanju u islamu*

Nedvojbeno važna tema, koja može pokazati da reformacijske težnje ne pokreću samo pojedine intelektualace nego i široke krugove stanovništva, ovdje upravo ženskog. Možda je na Zapadu premalo poznato da je od kraja 19. stoljeća i u islamu bilo emancipacijskih djela i da su se poslije prvoga svjetskog rata u mnogim islamskim zemljama organizirali ženski pokreti. U novom njemačkom "Leksikonu islamskoga svijeta" (1974) članak "Žena" doduše ne broji ni dvadeset redaka, otprilike kao i članak o onome autoru "Divljeg Kurdistana", kojega sam i ja u mladosti jako volio 1 koji još uvijek luta islamistikom: o Karlu Mayu. U članku "Žena" upućuje se doduše na krugove pitanja kao što su brak, nasljedno pravo, harem, veo i Muhamed, o kojima sam djelomice govorio u posljednjem odgovoru. Ovdje bih želio spomenuti samo jošjednu točku koju za dobro predmeta ne mogu prešutjeti.

Nedvojbeno, za čovjeka odrasla u kršćanski obilježenoj okolini praksa *poligamije* - uz mogućnost jednostranog odbacivanja žene bez sudske odluke - predstavlja najveći problem: praksa koju je dopustio Muhamed, koji je isprva živio monogamio, ali je konačno imao triput više žena nego što Kuran dopušta običnim smrtnicima. Radi razumijevanja ovakve islamske prakse jamačno se može navesti: da je već u predislamskoj arapskoj plemenskoj kulturi postojala poligamija, točnije poliginija (mnogoženstvo), a prema nekim islamistima i poliandrija (mnogomuštvo); da su i izraelski patrijarsi Abraham, Izak i Jakov imali više odjedne žene; da je Muhamed uveo izvjesne reforme (prvenstveno u nasljednom pravu); da etos i zakonodavstvo valja mjeriti prema moralnim mjerilima tadašnjeg vremena, a ne prema našima današnjim.

Ovdje dakle ne smijemo argumentirati anakronistički. Unatoč tomu ostaje neospornim da su već prema *tadašnjim kršćanskim moralnim predodžbama* neke odredbe Kurana - četiri legitimne žene i proizvoljan broj konkubina - jedva uvažavale *dostojanstvo žene.* Stoga se s kršćanskoga stajališta kao odavna suvišne moraju motriti sve zakonodavne mjere islamskih zemalja za veće uvažavanje i pravno izjednačavanje žene u našem stoljeću, čije se praktično provođenje uglavnom mora još dugo čekati.

Obrnuto: ima li kršćanstvo povoda da se naročito ponosi svojom "povijesti emancipacije"? Jedva. I umjesto da iznova posežemo za ovim klasičnim toposom islamsko-kršćanske polemike, zadovoljimo se dvjema načelnijim primjedbama - kritičnima spram obje strane:

1. Za *muslimana* se na ovom konkretnom i izuzetno značajnom primjeru pokazuje koliko je važna historijsko-kritička interpretacija Kurana. Jedino tako egzegeza pri teškoćama ne degenerira u preinterpretaciju punu trikova, a opet se u tradicionalističkoj vjeri ne pretvara u mrtvo slovo. Štoviše, takva interpretacija Kurana pruža tada nužno, intelektualno čestito prevođenje religiozno-etičke poruke iz tadašnje sociokulturne situacije u današnje vrijeme - sve zapravo uvažavajući povijesnu uvjetovanost upravo religioznih iskaza.

Slično vrijedi i za prikraćenost žene u nasljednom pravu ili u sudskom svjedočenju. U posljednjim desetljećima u mnogim je zemljama, na primjer u Egiptu, emancipacija žene silno napredovala, barem za žene visokog i srednjeg sloja: izborno pravo, relativno visok postotak žena na sveučilištima (studentica i profesorica), sve više liječnica, pravnica, političarki i diplomatkinja. Doduše, žene iz nižih socijalnih slojeva jedva osjećaju taj razvoj. A praktično potiskivanje žene u društvenom životu nekih islamskih zemalja, čak i u gornjemu sloju, Europljanima je još uvijek neshvatljivo.

2. Za *kršćanina* to znači da se u toj stvari ne bi trebao suviše ponositi svojom moralnom nadmoći. Jer, znanost još nipošto nije dostatno istražila koliko je kršćanstvo - u odnosu na određeno vrijeme - u prvim kršćanskim stoljećima kao i u našem 20. stoljeću promicalo, a koliko priječilo emancipaciju žene. Istraživanje je ovdje - prvenstveno se njime bave same žene - u punom jeku.

Ova kontroverzna tematika naravno ne smije zapriječiti pogled na načelne teološke podudarnosti upravo glede Božjega lika i čovjekova lika. A sada valja razložiti taj konsenzus islama i kršćanstva (ovdje možemo uključiti i židovstvo).

Zajednička obilježja vjere u jednoga Boga

Unaprijed: ovdje se ne teži tek filološko-historiografskoj usporedbi velikih religijskih svjedočanstava, Biblije i Kurana; ovdje je riječ o iskonskom znanju utemeljenom u tim tekstovima, o *živoj vjeri* Židova, kršćana i muslimana u jednoga Boga i njegovo djelovanje u svijetu.

Što je ta "živa vjera"? Stvar razuma? Čin volje? Ganuće? Vjera za kršćane, Židove i muslimane jamačno nije samo stvar gologa razuma. Vjera za njih nije ni samo držanje da su biblijski ili kuranski tekstovi istiniti, čak niti slaganje s više ili manje vjerojatnim tvrdnjama; vjera bi tako bila posve krivo shvaćena intelektualistički. - S druge strane: vjera za Židove, kršćane i muslimane nije ni puki produkt voljnog napora, slijepa odluka, neobjašnjiv skok, čak ni "credo quia absurdum"; vjera bi se tako krivo shvaćala voluntaristički. - Vjera naposljetku nije ni puko subjektivno ganuće, nije čin vjere ("fides qua creditur", "faith") bez sadržaja vjere ("fides quae creditur", "belief'), nije osjećaj u kojemu je važnije da se vjeruje nego što se vjeruje; vjera bi se tako krivo shvatila emocionalno.

Ne, vjera za Židove i kršćane kao i za muslimane znači da *cijeli čovjek ovdje i sada* svim snagama svoga duha s *bezuvjetnim povjerenjem prihvaća i prepušta se Bogu i njegovoj Riječi.* Ova je vjera stoga čin spoznavanja, htijenja i osjećanja ujedno: *povjerenje* koje uključuje vjera u istinu. Riječ je o osobnom, povjerljivom - jednostavnom ili veoma diferenciranom - načelnom stavu: vjerničkom životnom stavu i načinu života, iz kojega ljudi žive i misle, djeluju i trpe.

Ni Biblija ni Kuran ne žele "dokazati" Boga, nego stalno i svugdje na njega "upućuju". l u islamu se osobito ističe da vjera u Boga ne ide mimo uma, nego da je pritom riječ (recimo to mojim pojmovima) o *krajnje umnom povjerenju* ("reasonable trust", ne "rational proof'). Drugačije rečeno: *budući da* je i Kuranu izuzetno stalo do *čovjeka* i njegova puta, toliko mu je stalo do *Boga*; u Kuranu se samo ime "Alah" spominje preko 2500 puta. Od čega se dakle konkretno sastoji ono što je zajedničko?

- Osnovno zajedništvu Židova, kršćana i muslimana sastoji se u vjeri u *jednoga i jedinoga Boga* koji svemu daje smisao i život. Ova vjera u jednoga Boga za islam je praistina dana već s Adamom; u jednome Bogu utemeljeno je jedinstvo ljudskoga roda i jednakost svih ljudi pred Bogom. l što god se govorilo o kršćanskom nauku o Trinitetu: ni on nipošto ne želi osporiti vjeru u jednoga i jedinoga Boga, nego je želi eksplicirati. To znači: u sučeljavanju s poganskim politeizmom židovstvo, kršćanstvo i islam jednako su jedinstveni kao i prema modernim bogovima svake vrsti koji prijete da će porobiti čovjeka. Da, židovstvo, a potom i kršćanstvo svrgli su stare bogove panteona davno prije islama.
- Židovi, kršćani i muslimani jedinstveni su u vjeri u *povijesnog Boga;* u onoga Boga koji nije samo prvo načelo prirode, poput "arche" u Grka, prauzrok svega, nego i djeluje u povijesti kao stvoritelj svijeta i čovjeka: jedan Bog Abrahamov, koji govori po prorocima i objavljuje se

svomu narodu, premda njegovo djelovanje uvijek iznova ostaje neproničnom tajnom. Bog je jamačno transcendentan povijesti, ali joj je i imanentan: bliži čovjeku nego njegova vlastita vratna žila kucavica, kako je to slikovito rečeno u Kuranu.

- Židovi, kršćani i muslimani jedinstveni su u vjeri u jednoga Boga koji je za njih - premda nevidljivo sve obuhvaća i svime upravlja - *nasuprotnost koju mogu osloviti*; mogu mu se obraćati u molitvi i meditaciji, slaviti ga u radosti i zahvalnosti, zazivati u nevolji i očaju: Bog pred kojim čovjek "iz bojazni pada na koljena", pred kojim može "moliti i žrtvovati", "svirati i plesati", da posegnemo ovdje za čuvenim riječima Martina Heideggera koje se odnose na budućnost.
- Konačno, Židovi, kršćani i muslimani jedinstveni su i u vjeri u *milosrdnog, milostivog Boga:* u Boga koji se priklanja ljudima. Ljudi se u Kuranu kao i u Bibliji nazivaju "Božji robovi", čime se ne izražava porobljenost pod despotom, nego elementarna ljudska stvorenost spram jednoga Gospodara. Arapsko ar-Rahman, "Milostivi", etimološkije povezano s hebrejskim "rahamim", što zajedno s "hen" i "hesed" predstavlja značenjsko polje novozavjetnog "charis" i njemačke riječi "die Gnade" /milost/. Prema pojedinim rečenicama iz Biblije ili Kurana, Bog se može pojaviti kao Bog samovolje, ali prema ukupnom svjedočanstvu Biblije i Kurana Bog je u biti Bog milosti i milosrđa.
- Židovstvo, kršćanstvo i islam reprezentiraju dakle zajedno u svijetu vjeru u jednoga Boga, svi sudjeluju u velikom monoteističkom svjetskom pokretu. Ovo zajedništvo u vjeri u jednoga Boga ne bi se u svjetskoj politici trebalo ni politički potcjenjivati, nego osvijestiti. Kao što je ova vjera primjerice imala ulogu pri održavanju Camp Davida, tako bi mogla utjecati i na daljnji mirovni proces na Bliskom istoku. - Ako je dakle Božji učinak u povijesti zajedničko vjersko uvjerenje, kako onda valja teološki misliti taj učinak?

Bolje *djelovanje i čovjekova sloboda*

Ne samo da Božja volja treba biti, Božja volja - kaže islam - jest! Ne javlja li se ipak "diferencija" koja dijeli ove tri religije, kada islam svodi *svako zbivanje* na Boga i njegovu volju i motri ga *u svakom trenutku kao određeno Bogom?* Nedvojbeno, kasna srednjovjekovna islamska teologija bila je snažno predeterministički obilježena, a to se očitovalo sve do danas. Ali današnji se islam iznova prisjeća ovoga: "islam" ne znači rezignirano-pasivno primanje koje se jednostavno miri s voljom Božjomj nego znači aktivnu predanost, spremnost da se prihvati volja Božja. Covjek *nipošto nije bezvoljno oruđe svojevoljnog Boga;* jer, i u Kuranu jasno se naglašava da čovjek odgovara za svoja djela; sam čovjek određuje svojim odlukama omjer nagrade i kazne; stoga ne može biti govora o determiniranosti ljudskoga djelovanja; takozvani muslimanski "fatalizam" valja dakle sagledati kao zapadnjačku predrasudu (a "kismet" kao mali pronalazak Karla Maya).

Kao i u Starome zavjetu (gdje se "sloboda", krilatica grčkoga svijeta, pojavljuje samo jednom!), i u Kuranu riječ "sloboda" ne znači "sloboda izbora", nego socijalni status slobodna čovjeka naspram roba. Ali, kao i u Starome zavjetu, i u Kuranu čovjek potpuno *sam djeluje i odlučuje.*

To bih malo pojasnio onima koje zanima filozofija i teologija: niti glede čovjeka niti glede nežive prirode, čini mi se, ne bi se trebalo u odnosu na islam govoriti o "okazionalizmu". Pod *"okazionalizmom"* razumijevamo teoriju o Božjem utjecaju koju je razvio oratorij anac augustinsko-kartuzijanske provenijencije Nicole Malebranche, a prema kojoj je utjecanje jedne stvari na drugu puki privid, dok uistinu jedino djeluje Bog: kao da su ljudi za božansko djelovanje samo "occasio", samo "prigoda" (causcs occasionelles = prigodni uzroci). Već je Leibniz modificirao ovu predodžbu u smislu stalne korespondencije koju stvara Bog, prestabilirane harmonije.

Kontingentnost svih bića i stalna ovisnost o Bogu za židovstvo i kršćanstvo, kao i za islam, jesu osnovna pretpostavka; Bog je, uvijek iznova, naglašava Kuran, sve "izmjerio". Ne samo za židovsku i kršćansku nego i za islamsku teologiju, priroda nedvojbeno nije niti na početku stvoren "satni mehanizam" koji potom samostalno ide, u smislu deističkih prosvjetitelja, niti je strasno štovana "Majka Priroda" osjećajnih romantičara. Ne, priroda je Božje stvorenje koje valja iskorištavati, ali i njegovati, štedjeti, štititi - prema praslici Edenskog vrta. Sa svim svojim zakonima ona nije autarkična, ali ima autonomiju utemeljenu u teonomiji. Ona nužno funkcionira po određenim zakonima, ali njeni su zakoni dani od Boga.

Ne bi li stoga i glede islama bilo bolje govoriti o "concursus divinus (generalis)": o općem "božanskom^ zajedničkom djelovanju", uvijek nužnom za djelovanje svih stvorenja? To je klasična teorija kršćanske teologije; prema njoj, Bog ne samo da je u početku sve stvorio ("creatio"), i ne samo da neprestano održava sve u bitku ("conservatio"), nego kao prvi uzrok prouzročuje i djelovanje svih stvorenja ("concursus"). O tome govori citat iz Izaije (26, 12): "(...)jer ti si tvorac/ svih djela naših", i "Po njemu, naime, živimo, mičemo se i jesmo" iz iskaza Djela apostolskih (pod grčkim utjecajem). U čemu bi tada bila razlika spram okazionalizma? U tome što se, kako Bogu tako i čovjeku, pridaje vlastita puna uzročnost. Tomistička dominikanska škola pritom je sve više naglašavala Božju sveuzročnost, a molinistička u isusovaca više (novovjekovno) ljudsku slobodu. No u ovome se sastoji slaganje obaju smjerova, a u tome bi se prema mome mišljenju moglo sastojati i slaganje židovsko-kršćanske i islamske teologije:

- Ne upravlja svijetom slijepi slučaj, mračna sudbina, nego milostiv i milosrdan Bog. Stvaranje i održavanje, upravljanje i sud izrazom su njegova slobodnog milosrđa.
- Božja apsolutna sloboda ne ugrožava relativnu slobodu čovjekovu, nego je omogućava i osnažuje: utoliko naime ono beskonačno ne predstavlja granicu konačnoga, nego njegovo omogućenje i ispunjenje.

Vječna predodređenost i život vječni

Slično načelno slaganje (uza sve pojedine razlike i jednostrane iskaze) između islama i kršćanstva možda bi se dalo utvrditi i *u drugim točkama nauka*. Budući da to ovdje ne možemo provesti u svim pojedinostima, uputimo najprije samo na dvije naročito važne teme:

a) na *predestinaciju,* vječnu predodređenost ljudi za spasenje ili propast. Ne može se ne zamijetiti da bi islamska teologija u svom ukupnom iskazu mogla biti na liniji tako velikih kršćanskih teologa poput Augustina, Luthera i Calvina. Jer svi su ti teolozi uvijek snažno' isticali božansko djelovanje milosti (Calvin čak ekstremno s dvostrukom predestinacijom), a pritom ipak nisu posvema isključivali odgovornost, dakle ni slobodu glede čovjekova spasenja ili propasti. Da, i za kršćanstvo vrijedi da Božje predznanje nema nužno i predodređujući, determinirajući karakter. Naposljetku, čovjekova sloboda nije superbia, oholost iznuđena od Boga prometejskim prkosom. Ona je velika čovjekova prilika, od Boga željena, potvrđena, omogućena.

Kao i aksiom "Extra Ecclesiam nulla salus", tako i aksiom "Extra »Ummam« nulla salus" ("Izvan islama nema spasenja") možda potrebuje korekturu; muslimani još uvijek rado šalju sve nemuslimane u pakao. A korekturu u tom smislu konačno potrebuje ne samo nekuranska nego i nebiblijska ideja *"istočnoga grijeha"* prenesenog spolnim činom, koja se u ovoj formi vraća na Augustina, a ne na Stari ili Novi zavjet. Grijeh, u tome se slažu Kuran i Biblija, postoji - uza svu kolektivnu prepletenost - samo pri punoj odgovornosti čovjekovoj. Ne, Bog niti ne želi grijeh niti ga, dakako, želi, nego ga - takva je klasična formula odgovora, kako u židovsko-kršćanskoj tako i u islamskoj tradiciji - dopušta, dopušta da se grijeh, čovjekov čin, događa ("permittit"). Zašto? Zlo - mračna tajna skrivena samo u Božjoj milosti, a čovjeku neodgonetljiva!

b) *Besmrtnost duše* niti je islamska niti specifično židovska ili kršćanska ideja, premda je već i prije srednjovjekovnoga arapskog filozofa al-Ghazzallja pronašla ulaz u islamsku ortodoksiju. Ona jamačno potječe od Platona i platonovaca, koji su vjerovali u duhovnu dušu, nezavisnu od naših tjelesnih funkcija, nematerijalno-jednostavnu i stoga nerazorivu, koja se u smrti oslobađa iz zatvora smrtnoga tijela. Drugačije je u Novome zavjetu (također u nekim kasnijim grčkim knjigama starozavjetnog kanona): ondje se, kao ni u Kuranu, ne vjeruje u otcjepljenje duše od tijela u smrti. Ne vjeruje se u oslobođenje čovjeka *iz* njegove tjelesnosti, nego *u* i *sa* njegovom tjelesnosti. Dakle, novo stvaranje: preobrazba cijeloga čovjeka s njegovom cijelom životnom povijesti - ne iste molekule, nego ista osoba - kroz Boga, kroz (i o tom će se još morati kasnije govoriti) Božji životvorni duh.

Prema kršćanskom je shvaćanju dakle na svršetku riječ o transformiranoj, prosvijetljenoj, *oduhovljenoj tjelesnosti* u posve drugačijoj, u Božjoj dimenziji s onu stranu prostora i vremena. I utoliko se možda oni kuranski

opisi rajskih radosti s mnogo jela, vina i s prsatim hurijama krupnih očiju kršćanima još uvijek čine nečim veoma zemaljskim, suviše krutom projekcijom površnih putenih radosti po uzoru na Šlarafiju. To nipošto ne znači da su bolji oni beskrvni kršćanski opisi neba, kao u Supplementumu Tomine "Summe", prema kojima ljudi na nebu navodno niti jedu niti piju i zadovoljavaju sejedino gledanjem Božjega lica i sjajem slave, bez faune, flore, pa i metala. Utoliko se sada ipak moramo vratiti na odnos erosa i agape, gdje također ima jednako mnogo nesporazuma među kršćanstvom i islamom.

Eros i agape

Bog Kurana, Sveopći Dobročinitelj, jamačno nije lišen ljubavi. Ali riječ ljubav, ukoliko znači eros, kako smo čuli, u Kuranu se ne prenosi na Boga: ljubav ne postaje Božjim predikatom, Bog nije ljubav. Ovdje se u Bibliji pokazuje barem jedna paralela, utoliko što se riječ eros uopće ne nalazi u Novome zavjetu, a u grčkome Starom zavjetu samo dva puta - negativno - u Mudrim izrekama (7,18, 30,16 LXX). Zašto? Zato što je bila je kompromitirana: onim što se s njom povezivalo u grčkom svijetu, od morbidne erotike i čisto nagonske seksualnosti pa do kultova.

Ovo je pak zaista točno: nasuprot muslimanima, *kršćani su već na početku stvorili vlastitu riječza ljubav* koja se bez teškoća mogla primijeniti na Boga. Imenica *"agape"* (ljubav) jedva se pojavljuje u profanoj grčkoj književnosti, a glagol *"agapan"* (ljubiti) samo sporedno. Pojedini kršćanski teolozi - naročito švedskom luteranu Andersu Nygrenu - stoga su neumorno naglašali razliku između grčkog erosa koj i žudi i agape koja poklanja u Isusovu smislu. Dakako: ovdje bismo trebali preispitati i islamsku kritiku neprijateljstva spram tijela i seksualnosti koje ima mnoge korijene (gnoza, manihejstvo, Augustinova potiskivanja i sublimiranja): je li kršćanstvo po svomu izvoru potpuno drugačije od islama, doista obvezano na distanciranu agape, čak neprijateljsku spram erosa?

Držim da bi se u islamu - ako je moguće, ne samo u islamu Zakona nego i u mistici bratstava i redova - moralo više razmišljati o jednome: o razlici između *požudne ljubavi,* koja jedino traži svoje, i *darujuće ljubavi,* koja traži ono što pripada dmgome, dakle o razlici između ljubavi koja prisvaja i istinske ljubavi - kakva je zasjala u Isusu iz Nazareta! Ipak: ne bismo li pogrešno shvatili upravo tu razliku kada bi razlika među egoističnom i istinskom ljubavi bila identična razlici među erosom i agape?

Jer, nipošto nije točno da *istinska ljubav* može biti samo agape, a ne i *eros*! Zbog čega onaj koji žudi za dmgim čovjekom ne bi ujedno mogao darivati sebe? I zbog čega, obrnuto, onaj tko se dariva drugome ne bi smio žudjeti za njime? Jer u Starom zavjetu i u aramejskom Isusovom iskonskom jeziku ipak postoji samo *jedna* riječ za ljubav, a Bog Staroga zavjeta čak strasno, "ljubomorno" žudi za svojim narodom Izraelom, prema proročkoj prispodobi kao muškarac za nevjernom ženom. Savez Boga s njegovim narodom prikazuje se u cijelosti u simbolima erosa kao brak, a

otpadništvo naroda kao preljub. Osim toga, u starozavjetnom kanonu nalazi se začudo i ona Pjesma nad pjesmama, zbirka veoma putenih ljubavnih pjesama, koja se spiritualizirala i simbolizirala tek u kasnijem, kršćanskom vremenu. K tome i ljubav Božja u Novome zavjetu ipak ima veoma ljudske crte: ljubav oca koji žudi za izgubljenim sinom, da, ljubav koja se (drugačije nego u Kuranu) manje odnosi na "pravedne" (na sina koji je ostao kod kuće, uvjerena u svoju pravednost) nego na "izgubljene" (grešnike svake vrsti).

Još jednom uputimo na terminologiju: Stari zavjet posve samorazumljivo govori o "agapan" muškarca, prema ženi i roditelja prema djeci. I sam Isus rabi prema grčkome Novom zavjetu istu riječ i za Božju ljubav i za ljubav prema prijateljima i neprijateljima. Isus čak nipošto ne zahtijeva od svojih učenika da se ne žene, on nije pustinjak i nije asket; štoviše, kore ga da je izjelica i vinopija jer bezbrižno sudjeluje na gozbama. Da, Isus se pojavljuje potpuno autentično u svojoj ljudskosti, grleći djecu, dopuštajući ženama da ga mažu pomašću, povezan u "ljubavi" naročito s Lazarom i njegovim sestrama, što očevidno ne isključuje eros. Isus svoje učenike naziva "prijatelji", a žene koje ga prate i za nj se brinu (protiv svih uzusa) jedine ne bježe, postojane su pod križem...

Sve to znači: o ljubavi Božjoj i ljudskoj i u Novome zavjetu govori se srećom ljudski, a elementarna ljudska ljubav nipošto se ne omalovažava. No gdje god se u kasnijem kršćanstvu između erosa i agape nije vidjela samo razlika, nego se konstruirala isključiva *suprotnost,* to je uvijek išlo *na štetu kako erosa tako i agape.* Tu je eros obezvrijeđen i proklet: strastvena ljubav koja drugoga žudi za sebe ograničena je na seks, a time su erotika i seksualnost diskvalificirani. No tu je ujedno, u procesu lišavanja osjetilnosti i spiritualiziranja, agape preuveličana i onečovječena: kršćanska caritas bila je često toliko malo uvjerljiva jer je bila toliko malo ljudska.

No svime ovim ipakjoš nismo razlučili ono što je presudno. Ono što je u razumijevanju ljubavi u Isusovu smislu doista zahtjevno, kada se usporedi s ljubavi kod Muhameda, zapravo se ističe tek kada ovu ljubav, u kojoj se sve što je ljudsko treba ukinuti i očuvati /aufheben/, sagledamo u svoj njenoj radikalnosti; ona je po svojoj trijeznosti, realizmu i odnosu prema svakodnevnom jamačno drugačija od ideologiziranih radikalizama, a usprkos tomu od najvećeg je značaja ne samo za individualno nego i za društveno područje.

Radikalnost kršćanske ljubavi

Ne mogu suditi koliko polazišta za to može biti u Kuranu a koliko u pojedinostima islamske teologije, ali neosporno je: prema svemu što smo čuli o Muhamedu, ne mogu jednostavno previdjeti činjenicu da je za Isusa u cijelosti - prema svemu što znamo - bilo odlučujuće nešto drugo, a ne skrupulozno poštivanje propisa o čistoći ili zabrana uživanja vina. Što je karakteristično za Isusa? Izreći to isto je što i radikalno kritizirati jednu

kršćansku praksu (kako na individualnom tako i na dmštvenom području) koja je upravo ovdje uvijek iznova promašila poruku svoga učitelja.

Jer, za njega je prvenstveno karakteristična *bezgranična spremnost za oproštenje*: ne sedam puta, već sedamdesetsedam puta - dakle uvijek, beskonačno! I svakomu, bez iznimke! Dakle, ne samo nikakva krvna osveta i "oko za oko" nego ni krvarina ni otkupnina, što je riječ "oproštenje" katkad mogla značiti u Kuranu. Dakako: Isusov zahtjev za opraštanjem ne valja ipak interpretirati ni legalistički. Isus nije mislio na zakon po kojem se 77 puta oprašta, ali 78. puta ne. Nego Isus upućuje na nešto što izmiče upravo svakom ozakonjenju; on apelira na čovjekovu ljubav: unaprijed i uvijek iznova opraštati.

Za Isusa je karakteristična i nesebična *služba bez hijerarhije.* Dakle, ne samo pokoravanje vlasti, veoma snažno naglašeno još u predislamskoj tradiciji, nego uzajamna služba svih. Ponovno: ne valja to shvaćati kao zakon prema kojemu ne bi smjelo biti nad- i podređenosti, već kao odlučan apel i za služenje nadređenih podređenima.

Konačno, za Isusa je karakteristično dobrovoljno *odricanje bez koristi.* Dakle, nasuprot svom mišljenju moći kako na individualnom tako i na socijalnom području, odricanje od *prava* u korist drugoga (ići dvije milje s onim tko me prisilio da s njim idem jednu milju), odricanje od *sile* na vlastitu štetu (dati i ogrtač onome tko mije uzeo košulju), odricanje od *nasilne obrane* (okrenuti i lijevi obraz onome tko me udario po desnom). Sve to opet ne treba shvaćati kao zakon: kao da je ponuđenojedino to i uvijek samo to. Odricanje od nasilja ne znači unaprijed odreći se svakoga otpora u nuždi. Prema Evanđelju, sam Isus nije na jedan udarac po obrazu pred sudom okrenuo i drugi, nego se razljutio. Odricanje se ne smije zamjenjivati slabošću. U Isusovim zahtjevima nije riječ o etičkim ili čak asketskim postupcima koji bi sami po sebi imali smisla. Riječ je o drastičnim apelima za radikalno poštivanju volje Božje od slučaja do slučaja u korist bližnjih! Svo odricanje samo je negativna strana nove pozitivne prakse. Kao što je to kasnije zaoštreno formulirao Augustin: "Ama, et fac quod vis" - "Ljubi i čini što hoćeš!"

Dabome, u povijesti kršćanstva bezdušno se postupalo s ovom porukom raspetoga Nazarećanina; treba se samo sjetiti mnogo citiranoga ženskog i robovskog pitanja. Ali ne mogu previdjeti da je ovaj Isus iz Nazareta u povijesti kršćanstva baš u stvarima kao što su nasilje - nenasilje, milost - nemilost, mir - bezakonje uvijek djelovao *i* kao kritički korektiv, da, kao vjerodostojna apelativna instanca.

Moje uzvratno pitanje islamskim sugovornicima sada glasi: vrijedi li to na isti način za Muhameda? Može li on u tom pitanju na isti način postati kritičkim korektivom, apelativnom instancom? Ili ne stoji da se musliman pri nasilnom provođenju svojih religiozno-političkih ciljeva i u malom i u velikom može pozivati na Muhameda, kao što se marksisti-lenjinisti u svim krvavo-nasilnim revolucijama mogu pozivati upravo na Marxa i Lenjina? Barem utoliko ima pravo Friedrich Diirrenmatt, kada u svom

vrijednom eseju o odnosu židovstvo-kršćanstvo-islam zapaža: "Muhamed možda nema ništa zajedničko s Isusom... No Muhamed bi se mogao usporediti s Pavlom i Karlom Marxom" (Werkausgabe, sv. 29, str. 54 f.). Ovdje se pojavljuje važan problem o kojemu bi se moralo govoriti: kršćani se u nasilju, mržnji, ubijanju i ratu nikada ne mogu časno pozivati na Isusa - čak i kada to miroljubivu čovjeku stvara pritisak patnje, implicira iskustvo patnje. Razlog za to jest dublji i teološke je prirode. Povezanje sa samim Isusom i njegovim shvaćanjem Boga.

U besmislenojpatnjiponuda smisla

I Muhamed i Isus sukobili su se u svom djelovanju s problemom patnje: obojica su u svom poslanstvu naišli na tvrd otpor u kojem se radilo o životu i smrti; obojica su pritom dokazala neobičnu izdržljivost i na začudan način svladala patnju. No pritom se kod Isusa sada ipak otvorila druga dubinska dimenzija; jer, posve drugačije od Muhameda, Isus je *živio* patnju *na egzemplaran način*: i to patnju *nedužnoga, napuštenoga* od ljudi i Boga. Isus je dakle ušao u povijest kao osnovna figura onoga koji *besmisleno* trpi, kao *patnik naprosto.*

Kršćanska se teologija stoga otpočetka držala prisiljenom da patnju toga pravednika učini mjestom teološke refleksije, da bude "theologia crucis": ima li skrivenog smisla u toj patnji nevinoga, je li patnja od Boga napuštenoga s Božje strane nošena posljednjom solidarnošću? U Muhameda jedva vidim polazišta za to. Dakako, kršćanska je teologija napredovala od "theologiae crucis" do "theologiae gloriae". Ali, kod Muhameda je već od početka postojala takva "theologia gloriae", jer Bog ne samo da će osloboditi svoje izabranike od svake sramote, nego ih je već zaista oslobodio u liku uspješna proroka, ratnika i državnika Muhameda (kao što konačno - prema shvaćanju Kurana, svoj historijskoj evidenciji nasuprot - čak ni Isusa nije ostavio da umre na križu).

To znači: u djelovanju, trpljenju i cijeloj Isusovoj sudbini ocrtava se nov stav prema patnji, neuspjehu, propasti kao i prema svemu negativnom općenito, stav za koji jedva nalazim paralelu barem u sunitskom islamu (a kod šijita patnja je često povod za objavu osvete). Osnovno je pitanje kakav je onda to *nepojmljivo-transcendentni* Bog koji, uza svu milosrdnu brigu *uzvišen iznad svekolike patnje,* pušta ljude da sjede u neizmjernoj bijedi i veoma često u besmislenoj patnji, da se bore, protestiraju ilijednostavno rezigniraju i konačno umirn? To je temeljno pitanje: jesmo li na nj, kao što se sada ipak zahtijeva u islamu, odgovorili time što u povjere-nju u Boga ostajemo nijemi pred Božjim neodgonetljivim planom, koji ostaje neproziran misterij? Ili se pitanje može i obrnuti: je li Bog zaista tako uzvišen, samo gospodar i upravitelj, iznad sve besmislene patnje, kako ga mi ljudi zamišljamo i pretpostavljamo u svim svojim protestima?

Kršćani vjeruju da je *u Isusovoj besmislenoj patn ji i smrti* preko svekolike Božje nepojmljivosti, koja je u Kuranu veoma snažno naglašena i

kojuje u Starom zavjetu primjerice tako bolno iskusio Job, kroz neraspoloživoga Boga postalo očevidno *definitivno oslobođenje odpatnje,* da su patnja i smrt postali vječnim životom i ispunjenjem svih čeznuća. Izvjesno je: činjenicu patnje nije niti Isus mogao opozvati; uvijek ostaje moguć ostatak sumnje. Samo se jedno, doduše presudno, već sada može reći o življenju i patnji Jednoga onima koji naizgled besmisleno žive i pate: i manifestno besmislen ljudski život i patnja *mogu* imati *smisao,* mogu *dobiti* smisao!

Skriveni smisao: ne automatsko davanje smisla, nego moguću *ponudu smisla,* koja iziskuje moju odluku. Naravno, ja mogu odbaciti taj - skriveni - smisao: u prkosu, cinizmu ili očaju. Ali, mogu ga i prihvatiti: u povjerenju što vjeruje u onoga koji je podario smisao Isusovoj besmislenoj patnji i umiranju.

Bog ljubavi

Je li kršćanstvo postavilo ideale suviše visoko? Je li islam realističniji, je li čovjeku u njemu lakše? Poruka od onoga čiji je "jaram sladak, a breme lako" želi - realistično, sve do neuspjeha i propasti! - ponuditi ljudima smisao, što znači: *mogu* ga sresti, ne samo u svjetlu i radosti nego i u tami, u žalosti, u boli, u melankoliji, u besmislu, mogu naći ljubav, a ne samo mržnju i osvetu. Ono što je Leibniz samo tvrdio, a Dostojevski nejasno naslutio, to se Jobu i Muhamedu potvrđuje, a od Raspetoga (kao istinskoga pobjednika) sad već postaje definitivno očevidno i izvjesno: *Bog* obuhvaća i moje patnje i smrt, i moje patnje i smrt mogu, uza svu napuštenost od Boga, *postati* mjestom susreta s Bogom. Ne, Krist ostaje realistom: on ne zna puta mimo patnje i smrti, ali zna put kroz njih - konačno u aktivnoj indiferentnosti miran spram patnje i upravo zbog toga spreman na borbu protiv patnje i njenih uzroka, sve do smrti.

Posve drugačije nego u Muhamedovu životu i poruci, čini mi se, u Isusovu životu i djelu, patnji i smrti tako postaje jasno da je ovaj Bog *prijatelj ljudima, Bog koji zajedno pati* "s nama dolje". U Isusu se nije manifestirao suviše muški, često hirovit Bog Zakona, kakav se još može naći u Starom zavjetu, pa i u Kuranu. Nego Bog koji ne samo da ljubav zahtijeva, nego je i daruje (i onima koji zakažu), i koji se stoga smije nazivati "otac" (pa i "majka"). Stoga kršćani s Novim zavjetom, za razliku od Kurana, vjeruju da Bog *ima* ljubav, štoviše da sav Bog *jest* ljubav: kako je rečeno u Ivanovoj prvoj poslanici, "jerje Bog ljubav. U tome nam se očitovala ljubav Božja što je Bog poslao na svijet svoga jedinorođenog Sina da živimo po njemu."(4,8 f.)

O Božjem "jedinom Sinu" valja tek govoriti. Ali Bog kao izvor ljubavi jest misao koja ima nemalu ulogu, doduše ne u islamu Zakona, ali zato ipak u mističkom islamu. Kao lijepo svjedočanstvo među mnogima - odjek mističarke iz Basre iz 8. stoljeća, koju smo citirali u uvodu - navedimo riječ mistika Abu Yazlda al-Bistamja: "U početku mišljah da sam ja taj koji je mislio na Boga, koji Gaje poznavao i volio. Dođoh do kraja i

vidjeh da je On mislio na me prije nego što sam ja mislio na Njega, da je On mene poznavao prije nego što sam ja poznavao Njega, daje Njegova ljubav prema meni prethodila mojoj prema Njemu, da je najprije On potražio mene, tako da Ga mogah tražiti" (Tor Andrae, "Islamski mistici", str. 130).

Bi li ovdje moglo biti polazište u daljnjoj diskusiji islama i kršćanstva? Moguće, jer su i kršćanstvo i islam prožeti polaritetom mistike i zakona, doživljavanja i uređivanja, unutrašnjeg i izvanjskog. T u *kršćanstvu* ima mjesta za mistiku ako ona ne znači panteističko jedinstvo s božanstvom, nego sveobuhvatnu, sveprožimljuću Božju ljubav. Čak ni u *islamu* - kako se spoznalo poslije velikoga pomiritelja ortodoksije i mistike ai-Ghazzaltja u 12. stoljeću - ono što je u *islamu Zakona* (vjerskih učenjaka ili mula) društveno, u skladu s razumom i poretkom, uzajamno se nipošto ne isključuje s onim što je emocionalno, doživljajno, duševno u *islamu srca* (u mistika ili sufija); sve se to može, kako i danas vjeruju mnogi muslimani, uzajamno obogaćivati.

Bog kao izvor ljubavi: ovdje bi bilo polazište za napredak kristoloških pitanja. O tome bih želio govoriti u sljedećem predavanju, a pritom i odgovoriti na islamske prigovore kršćanskom nauku o Trinitetu.

IV.

ISLAM I DRUGE RELIGIJE. ISUS U KURANU

l. JOSEF VAN ESS: Islamske

perspektive *O spremnosti na dijalog u islamu*

Sve dok je kršćanstvo još predstavljalo silu a Europa bila sigurna u svoju nadmoć, kršćanin jedva daje sumnjao da je njegova religija u usporedbi s drugima bolja, raširenija, istinitija; njegov stav prema drugim vjerama bio je misionarski. Sada, kada te pretpostavke više ne postoje, njegov je stav prije dijaloški. I jedno i drugo, u svojoj ovisnosti o duhu vremena, može se veoma lako otčitati na islamističkoj stručnoj literaturi o Kuranu. Sve do tridesetih godina ovoga stoljeća ponajprije je bilo zanimljivo što je sve Muhamed preuzeo iz židovstva ili iz kršćanstva; kada bi se kršćanski teolozi latili ove teme, uglavnom su govorili o "kršćanskim istinama vjere" u islamu. Oba polazišta, i historiografsko i teologijsko, previđala su ili čak odbacivala Prorokovu izvornost; Kuran se interpretirao kao zbrka teologumena među kojima se, doduše, moglo naći zlatnih zrna, ali oni su svu svoju vrijednost crpili jedino iz svoga izvora.

Danas islamisti, čak i teolozi, odstupaju od ovoga motrišta; Wilfred Cantwell Smith, teoretičar religije koji je dugo djelovao u Pakistanu kao protestantski misionar, postavio je načelo da "nijedan iskaz o religiji (misli se dakako: o samoizvjesnosti neke religije) ne vrijedi sve dok ga ne mogu priznati sami sljedbenici te religije". Kod islamista je to svakako dovelo do osjetnog popuštanja zanimanja za Kuran, barem u mlađoj generaciji; nije nimalo lako ispuniti Smithov zahtjev; kada se pak Kuranu pristupa historijski, opasnost od sukoba s muslimanima veća je no ikada. Jer, muslimani još nipošto nisu veoma dijaloški raspoloženi; oni čak još uvijek osjećaju da pripadajujednoj "religio triumphans". Valja to imati u vidu ako sad želimo govoriti o tome koji su lik kršćanski teologumeni primili u islamu. Pritom ću se ograničiti na središnje točke: iskaze o Isusu i Duhu Svetom.

Isus u Kuranu

Ono što doznajemo o Isusu uklapa se doista dobro u jedinstvenu sliku. Muhamed je uvijek iznova govorio o njemu; u njemu je vidio zanimljiv paralelan slučaj sebi samom. Ono što nas zanima jesu pomaci u naglascima do kojih pritom dolazi. Kuran ne dopušta sumnju u to da je Isus propovijedao istinu; no jezik koji mu pritom stavlja u usta posve je drugačiji

od jezika Evanđelja, a Isus u Kuranu čak eksplicitno naglašava da je samo čovjek: "A kad je Isa očita znamenja donio, onje rekao: »Donosim vam mudrost i dolazim da vam objasnim ono oko čega se razilazite. Zato se Allaha bojte i meni se pokoravajte! Allah je i moj i vaš Gospodar, pa se Njemu klanjajte, to je pravi put.«" (sura 43,63 f.) U jednoj takvoj propovijedi Isus je prema kuranskom iskazu navijestio dolazak Muhamedov (61,6). .....

Njegova se čudesa izrijekom priznaju; ali, on ne čini ta čudesa kao Sin Božji, nego "voljom Allahovom" (sura 3, 49 i 5,10). Spadao je među pravednike i one koji su bliski Bogu (3,45 f.). Na Božju zapovijed on se klanja i dijeli milostinju, kako to čine i muslimani, i s poštovanjem se odnosi prema svojoj majci (19,32). Ipak, njegovi suvremenici odbacuju njegovu poruku kao "pravu vradžbinu" (61,6; 5,110); samo njegovi učenici drže se uza nj (61,14). Židovi pokušavaju ubiti Isusa i hvastaju se da su to i učinili; ali "nisu ga ni ubili ni raspeli, već im se pričinilo". Bog ga je, a da ga oni nisu ubili, uzdigao k sebi na nebo (4,157 f.).

Ovaj posljednji pasus donosi kršćaninu pravo iznenađenje: Isus je tako snažno ocrtan prema Muhamedovu liku da se niječe razapinjanje na križ. Židovima se "pričinilo"[1], kako to pomalo nejasno stoji u Kuranu; zabunili su se u osobi i pogubili nekoga drugoga umjesto Isusa, možda Judu, kako kaže kasnija egzegeza. To je doketistička teza kakva se nalazi i u gnozi, primjerice u Bazilida. Ona se ovdje uklapa sasvim logično: svi proroci su uspješni kao i Muhamed; ljudi ih kleveću, denunciraju njihovu poruku kao "čaroliju" (kao što se i Muhamed bojao da ga izjednačuju s čarobnjacima i vračevima), ali oni ne smiju propasti. Pasija je zapravo teološki smislena jedino kada se shvati kao spasenje; no to je kategorija nepoznata islamu. Bez spasenja pasija bi bila tragična; no to je misaona forma kojom su pravilno ovladali jedino Grci. Na mjesto tragičnog musliman stavlja apsurdno; a što bi bilo apsurdnije od toga da istina, k tomu racionalno dokučiva kao i monoteizam, nije pobijedila?

Mogli bismo prigovarati Kuranu zbog ovoga tipiziranja Isusa, koje uopće ne odgovara liku iz evanđelja. Dakako, ne bismo trebali zaboraviti da su evanđelja slično tipizirano postupila s čovjekom u kojem su i sama vidjela Isusova prethodnika: s Ivanom Krstiteljem. Ni evanđelja tu nisu mnogo sačuvala od historijske stvarnosti i, još gore, od samosvijesti ovoga Božjega poslanika - koji je po muslimanskom shvaćanju bio prorok kao i Isus.

Kada je riječ o kuranskome Isusu, kršćanska analiza ili polemika ponekad drži da je našla dvije točke u kojima se perspektivno skraćenje u izvjesnoj mjeri izbjegava i gdjejoš prosijava izvoma "istina": Kuran unatoč svojoj "reduciranoj" slici Isusa prihvaća bezgrešno začeće, i govori o Isusu kao o "Riječi" Božjoj. Ali ovaj zaključak vodi u zabludu; kršćanin odavde izvodi stvari koje se nisu podrazumijevale. Bezgrešno začeće u Kuranu nije dokazom Kristove božanske prirode, nego puki znak Božje

l. "Zamijenili su ga s nekim sličnim", stoji u njemačkome prijevodu, (op. prev.)

svemoći (sura 19,21); kada se pak Isus označava kao "Riječ", to je doduše historijski nesumnjivo povezano s logosom, ali za Muhameda više nema implikacije koje su u nas ili u Grka povezane s ovim pojmom. Za kasniju teologiju i za samosvijest islama oboje je bilo bez značenja. Dakle, ovdje se uopće ne bi trebao započinjati dijalog, a misijabi naišla jedino na nerazumijevanje.

Isus je, kako smo čuli, prema kuranskoj predodžbi pretkazao dolazak Muhamedov - opet model mišljenja kakav se već nalazi u evanđeljima, a rana ga je kršćanska teologija bila široko razvila (ondje naravno u odnosu na starozavjetne proroke). Stavak u Kuranu glasi: "A kada Isa, sin Merjemin reče: »0 sinovi Israilovi, ja sam vam Allahov poslanik, da vam potvrdim prije mene objavljeni Tevrat i da vam donesem radosnu vijest o poslaniku čije je ime Ahmed*, koji će poslije mene doći«" (sura 61,6)[2]. Tumačenje ovoga mjesta do sada je ostalo sporno. Umjesto "veoma uvažena imena" može se prevesti i "čije je ime Ahmed"; tako to razumijevaju muslimani. Jer Ahmed, kasnije zaista rasprostranjeno osobno ime, nastalo je od istoga korijena riječi kao i Muhamed. Od Marraccijeva prijevoda Kurana s kraja 17. stoljeća, arabistika je iza "veoma uvažena imena", dakle doslovna značenja kasnijega osobnog imena Ahmed, uvijek željela otkriti grčko "peri'klytos", "slavan", oblik što ga je Maracci navodno krivo izveo iz "panikletos", Parakleta iz Ivanova Evanđelja 14,16 i 14,26. Tako bi se dakle Paraklet (Branitelj), koji je prema kršćanskom vjerovanju sašao na Duhove, prema muslimanskoj vjeri pojavio u Muhamedovu liku.

"Duh " *(Sveti)*

Ovo objašnjenje ipak ostaje posvema spekulativno. Dokazati se može jedino da su kasnije muslimanski apologeti, kada ih se pitalo o polazištu ovoga kuranskog mjesta u evanđeljima, često upućivali na Parakleta. Nije ih smetalo što su ga već iz kršćanskog motrišta drugačije shvaćali. Nije to smetalo čak ni Manija, kojije Parakleta već povezivao sa sobom. Stogaje moguće poigravati se mišlju daje Muhamed jednostavno preuzeo manihejski model; i Mani je sebe, kao i Muhamed poslije njega, ipak držao "pečatom proroka". Tako dakle apologeti uopće ne bi bili u krivu. No time tkanje historijskih utjecaja postajejoš zamršenije. Sigurno je također da Muhamed nije sebe vidio kao Duha Svetoga, s kojim se izjednačuje Paraklet u Ivanu 14,26.

Dakako, sada je teško reći što se dogodilo s Duhom u Kuranu. Muhamedova objava pretpostavlja u ovoj točki asocijacije koje se još jedva mogu rekonstruirati, a već su ranim egzegetima bile nedostupne. Ponekad Duh ima funkciju životvornog daha - kao^ u Marijinu začeću (sura 21,91), a ponekad djeluje kao anđeoski glasnik. Čini se da ga je Muhamed izjednačavao s Gabrijelom; na nekim posebice zagonetnim mjestima moguće

2. U njemačkome prijevodu stoji "o poslaniku veoma uvažena imena", dok Korkut svoj prijevod dopunjuje i komentarom: "Ahmed, tj. Muhammed", (nap. prev.)

je čak da se povezuje s hipostazom Logosa (usp. suru 17,85). Sigurno je da se uvijek razumijeva kao Božji instrument; čak ni islamska mistika ili filozofija pod utjecajem novoplatonizma, koje su se povremeno pozivale na ova mjesta, nikada nisu iz toga izvukle ni najmanju trinitarnu implikaciju.

Židovstvo i kršćanstvo u motrištu islamske povijesti spasenja

Muslimane jedva da je ikada zanimalo potvrđuje li se u ranijim knjigama objave ono što je rečeno u Kuranu; njihov odnos prema evanđeljima i Tori posve je drugačiji od kršćanskog odnosa prema Starom zavjetu. Time se vraćam na nešto što sam već istaknuo na početku, govoreći o Muhamedovu duhovnom razvoju: prema kršćanskom shvaćanju, Novi savez pretpostavlja Stari i gradi se na njemu; naprotiv, prema islamskoj predodžbi Kuran seže iza Tore i Evanđelja. U njemu se iznova prima Abrahamova religija. Kasnije je to razrađivala egzegeza. "Zar Ja nisam vaš Gospodar?", tako je prema suri 7,171 Bog upitao Adamovo potomstvo još prije nego što se rodilo, a budući da su odgovorili potvrdno, prihvatili su islam iz vječnosti. Sam Abraham dakle nije bio prvi musliman; islam je štoviše bio prva čovjekova vjeroispovijest prije svih vremena; i kada musliman izgovara svoju fonnulu vjere, šehadet, onda u načelu samo ponavlja "svjedočanstvo" koje je položio još u preegzistenciji.

Svaki čovjek, tako kaže jedna slavna i jamačno veoma stara proročka izreka, rađa se u islamskoj prareligiji; tek njegovi roditelji - mi bismo rekli: okolina - čine ga Židovom, kršćaninom ili zoroastrovcem. Svaki je čovjek, da parafraziramo Teitulijana, "anima naturaliter moslemica". Ono što se prije postanka ispunilo za sve ljude obilježava tako svakoga čovjeka pri njegovu rođenju; šehadet se novorođenčetu prošapće u uho. Kršćani i Židovi prema tome nisu nevjernici zato što ne znaju bolje, nego zato što ne žele drugačije; a kada tvrde da se ono što im muslimani govore u njihovim knjigama čita drugačije, onda su te knjige mogli samo iskriviti ili su zatajili istinske dokaze. Tako je već argumentirao Muhamed protiv Židova iz Medine, a tako su se držali i muslimanski teolozi - premda su zapažali da su time u načelu obezvrijedili i pozitivna svjedočanstva poput "Parakleta".

Židovi i kršćani u Kuranu i islamskom pravu

To je bilo teološko prosuđivanje. No sada bismo morali govoriti i o praktičnom postupanju prema nemuslimanima u islamskom svijetu. Time prema kršćanskom shvaćanju doduše napuštamo religiju, približavamo se dmštvenim i političkim pitanjima; no vidjeli smo da te granice u islamu uopće nema: vjerski zakon morao je zauzeti stav prema ovome problemu, a Kuran je to već učinio.

Kuranski iskazi dakako nisu jedinstveni; oni zrcale, kao i inače, određene situacije u kojima se nalazio Muhamed. Tu su ga dakle Židovi i

kršćani različito prihvaćali; Židovi kao zatvorena gmpa bili su mu politički protivnici, a kršćane je naprotiv dugo poznavao samo kao pojedinačne individue. Zbog toga se u Kuranu "Židovi *moralno* osuđuju zbog svoje nepokornosti i s dragih razloga", dok se kršćani kore "više zbog izvjesnih *dogmatskih* tvrdnja i krivih zaključaka" (Rudi Paret, "Mohammed und Koran" /Muhamed i Kuran/, str. 141). Dogmatske kritike židovstva jedva da ima, a praktično ponašanje kršćana, u usporedbi sa židovskim, ponekad se upravo hvali: "Ti ćeš sigumo naći", tako veli Bog Muhamedu, "da su vjernicima najljući neprijatelji Jevreji i mnogobošci; i svakako ćeš naći da su vjernicima najbliži prijatelji oni koji govore: »Mi smo kršćani«, zato što među njima ima svećenika i monaha i što sc oni ne ohole." (sura 5,82)

Muhamed dakle nipošto nije antiklerikalan; muslimani se do danas s poštovanjem odnose prema kršćanskim duhovnicima premda sami zastupaju potpuno dmgačiji ideal života. Kada je Muhamed pred kraj svoga djelovanja zaključivao ugovore s djelomice kristijaniziranim plemenima, islam su morali primiti jedino pogani, dok su kršćanima pošteđeni hramovi i svećenici. Uostalom, čak i sa Židovima bilo je sporazuma. Doduše, kako se sjećamo, na vrhuncu krize jedno je medinsko pleme gotovo zatrto. No kasnije, nakon ratnih sukoba s njima, Muhamed nije niti ubijao Zidove niti ih silio da se iseljavaju ili da zaniječu svoju vjeru; morali su se jedino obvezati na trajnu daću u naturi, dakle tribut.

Ove su odrednice djelomice ušle u Kuran. Osim njih, svakako, i opći pozivi na rat protiv "ljudi Knjige" i općenito svih nemuslimana: "Borite se protiv onih kojimaje data Knjiga a koji ne vjeruju ni u Allaha ni u onaj svijet, ne smatraju zabranjenim ono što Allah i njegov Poslanik zabranjuju i ne ispovijedaju istinsku vjera, - sve dok ne daju glavarinu poslušno i smjerno." I malo zatim: "To su riječi njihove, iz usta njihovih, oponašaju riječi nevjernika prijašnjih, - ubio ih Allah! Kuda se odmeću? Oni, pored Allaha, bogovima smatraju svećenike svoje i monahe svoje i Mesiha, sina Merjemina, a naređeno im je da se samo jednom Bogu klanjaju, - nema boga osim Njega (...)." (sura 9,29-31) Tu na koncu dakle postaje jasno protiv koga je bio usmjeren ovaj pasus (koji uostalom vjerojatno nije posve jedinstven), pa sad niti redovnici više ne prolaze dobro.

Islamsko pravo iskombiniralo je ove historijski uvjetovene tvrdnje u *sustav*. Zatim, tu s jedne strane postoji obveza džihada, onoga što mi općenito nazivamo svetim ratom; no budući da se radi o individualnoj dužnosti, možda bismo to prije trebali označiti kao svetu borbu. Džihad pritom ne služi, kako se često drži, širenju islama, nego širenju muslimanske vlasti; misija se s njim povezuje samo utoliko što izravni pogani, dakle svi oni koji nisu "ljudi Knjige", nakon osvajanja njihova područja mogu birati jedino između smrti i obraćenja. Židovi i kršćani - kojima su uskoro iz političke nužnosti kao "ljudi Knjige" pridodani i zoroastrovci - moraju naprotiv samo plaćati danak. Taj je danak, kada se poredak uveo u cijelosti, bio uveden u formi glavarine - stare ustanove što su je Arapi poznavali iz Sasanidskog Carstva. Sve do kasnog osmanlijskog doba to se opravdavalo time što nemuslimani nisu morali u vojnu službu.

Tako shvaćen, džihad je vrijedio kao permanentna dužnost muslimana sve dok se svaki dio zemlje ne pokori muslimanskoj vrhovnoj vlasti. Stoga u načelu nije bilo moguće primirje s nemuslimanskim državama; islamska vlast uvijek se mogla spremati samo za vremenski ograničeno primitje. Nisu doduše svi muslimani bili obvezani na vojnu službu; na bojištu je uvijek morao biti jedino dovoljan broj.

Tek kada islamsko područje napadne nemuslimanska sila, u obrambenom ratu dakle, moraju se svi muslimani latiti omžja. Još na početku prvoga svjetskog rata šeik al-Islam u Istanbulu dopustio je takav proglas. Odjek se tada dakako zadržao unutar granica; pogođene zapadne kolonijalne sile, prvenstveno Engleska, ali i neutralna Nizozemska (koja je u svom indonezijskom kolonijalnom carstvu ipak morala držati na okupu mnoštvo muslimana) posve su se nepotrebno uznemirile zbog toga. No slično je i danas kada se dogodi nešto takvo; samo se novinarima slede kosti.

Same islamske vlade posredno su obesnažile mnoge odredbe islamskog ratnog prava, pogotovu ukoliko se one nisu temeljile izravno na Kuranu. Neki pravnici idu dotle da džihad interpretiraju posve drugačije od osnovnog značenja. Jer, ta riječ znači samo "namučiti se", s uobičajenim dodatkom "na putu Božjem"; to se pak ne mora odnositi na ratničke aktivnosti, zapravo se već rano povezivalo i s borbom sa samim sobom, s askezom. Ovaj smisao džihada danas se često stavlja u prvi plan da bi se naglasila spremnost na mir u islamu. Dabome, to opet samo dokazuje da je egzege- za sposobna za sve. U ovom slučaju ona se prilagođuje modernom državnom pravu, gdje naravno ima mirovnih sporazuma i mirnih odnosa među islamskim i neislamskim narodima, čak i s takvima s kojima se dijeli zajednička granica; klasična teorija polazi naprotiv od pojma islamske ekumene koja, kao sjedište konačne istine, upravo iziskuje daljnje širenje.

Praktično postupanje prema "ljudima Knjige"

Stoga je položaj "ljudi Knjige", kršćana i Židova, bio različit unutar i izvan ekumene. Izvan nje bili su neprijatelji, poput Bizantinaca s kojima je islam završio tek 1453. osvajanjem Carigrada, ili Hazara, koji su na području Kavkaza bili muslimanima susjedi, a za vrijeme Haruna ar-Rashida prešli na židovstvo. No unutar ekumene su ih trpjeli, štoviše: imali su čvrsto određena prava izvedena upravo iz onih ugovora što ih je Prorok zaključio sa Židovima i kršćanima.

Osim toga, izgleda da su se muslimani u sistematiziranju ovih presedana oslanjali na model vjerske autonomije koji se oblikovao još u kasnom Sasanidskom Carstvu. Jer autonomija se priznavala u izvjesnoj mjeri; "ljudi Knjige" nisu bili samo, kako se to veli, "štićenici". Islamska vlast nije se samo obvezala da ih ne oštećuje i da im garantira život, posjed i sljedbu vjere, očuvala im je i vlastitu jurisdikciju u pitanjima rodbinskog i nasljednog prava. Poglavar tih samostalnih zajednica i njihov zastupnik pred islamskom vlasti bio je najviši postojeći vjerski dostojanstvenik: pa-

trijarh, katholikos, u Židova pak egzilarh ili gaon, a u zoroastrovaca - dok su još imali neku ulogu - visoki mobad.

Autonomija ovdje nije značila segregaciju; u islamu sve do novoga vijeka nisu postojala geta. Pripadnici iste vjerske zajednice često su doduše željeli živjeti u istoj četvrti, već zbog svoje rodbinske povezanosti; ali muslimani ih nisu načelno i hotimice izdvajali. Prije svega: nisu bili nečisti; moglo ih se pozivati za stol. Islam je tu mnogo velikodušniji od židovstva. Kršćani i Židovi u islamskom svijetu nisu bili stranci; uvijek su, historijski gledano, bili starosjedioci, bitno dulje naseljeni u tim krajevima od muslimana. Govorili su s muslimanima isti jezik i s njima sudjelovali u istoj kulturi.

Mogućnosti društvenog uspona bile su velike; kršćane i Židove srećemo u poziciji vezira. U srednjovjekovnom Egiptu Kopti su posve ovladali činovničkim aparatom; i liječnici su većinom bili kršćani ili Židovi. Nemuslimani su bili naročito pogodni za poslove u kojima je bio važan kontakt s nemuslimanskim svijetom: u prekomorskoj trgovini, bankarstvu, špijunaži. Očuvali su svoj autonoman status pridržavajući se izvjesnih propisa: plaćajući naročita davanja, već spomenutu glavarinu, obraćajući se muslimanima s poštovanjem, nikada ne ženeći muslimanke. Ovaj je sustav u Osmanlijskom Carstvu imao veliku ulogu, a u mnogim odnosima živi do danas: Libanon primjerice, koji je do razaranja bio klasična zemlja vjerskoga pluralizma, ne priznaje civilno vjenčanje; kršćanin koji se želi razvesti često to ne postiže drugačije do prelaskom u drugu konfesiju. Upravo na tom području on potpuno podliježe jurisdikciji svoje vjerske zajednice; država se tu ne upleće.

"Tolerancija" izvana i *iznutra*

To je ono što muslimani s opravdanim ponosom nazivaju islamska "tolerancija". Zaista: kršćani i Židovi mogli su u srednjovjekovnom islamskom svijetu jamačno slobodnije prakticirati svoju religiju nego u mnogim totalitarnim državama današnjice. A razlika prema kršćanskom srednjem vijeku je eklatantna. Pogromi su bili razmjerno rijetki, i u njima se čovjek teško mogao osjećati pravednim. Jer, oni ne samo da su bili za moralnu osudu, nego su i juridički gledano bili nepravedni; a budući da je zakon što ga se kršilo bio božanski Zakon, pogromi su bili i grijeh.

Svakako, kad već pristajemo na (današnju) islamsku jezičnu upotrebu, moramo također znati o čemu govorimo. Ovom "tolerancijom" ne misli se vjerska sloboda u modernom općenitom smislu; jer sve ove povlastice vrijedile su samo za "ljude Knjige". U njih se nisu ubrajali manihejci, budisti ili hindusi, kao ni - što je za današnji islam mnogo važnije - pripadnici religija koje su se razvile iz samoga islama: bahaisti primjerice, i do izvjesna stupnja pripadnici ahmedizma. Ako su i držali svoju vjeru samostalnom religijom (kao što to čine mormoni u odnosu na kršćanstvo), za muslimane su uvijek krivovjerci, i to zato što su u neku ruku sagriješili protiv Duha Svetoga, naime zato što vjeruju daje poslije Muhameda unutar muslimanske ekumene u liku njihova utemeljitelja uskrsnuo novi pro-

rok: Mirza Ghulam Ahmad, osnivač ahmedizma (umro 1908) u Indiji, i Baha'uulah, utemeljitelj bahaizma (umro 1892) u Iranu, oba znakoviti likovi iz vremena u kojemuje islam sve više gubio političku moć.

Stoga je, otkako se novi iranski ustav pod Homeinijem iznova potpuno oslanja na islamski zakon, položaj bahaista mnogo tegobniji nego židovski ili kršćanski. Ne pomaže im čak ni citat iz Knjige što ga današnji muslimani o sebi često izgovaraju i najčešće prenose izrekom "U vjeri nema prisiljavanja" (sura 2, 256). Taj se iskaz ne može samo interpretirati kao da se nikoga *ne smije* siliti u vjerskim stvarima, nego i tako da se nikoga *ne može* siliti, jer su mnogi naime previše okorjeli a da bi spoznali istinu. To je čak navodno bilo izvomo značenje.

Moramo spomenuti još jedno ograničenje: ova "tolerancija" ne uključuje ona državljanska prava koja najviše povezujemo s njom. Na Zapadu pojam tolerancije ima sekularne korijene; u islamu je naprotiv riječ o vjerskom ustupku koji ne tangira svijest o vlastitoj nadmoći i vlastitom višem položaju. Nemuslimani u izvjesnoj mjeri imaju prava gosta; bili su prisutni na samorazumljiv način i jedva da ih se moglo apstrahirati iz društva. Ali još dugo nisu zbog toga bili ravnopravni; čak ni robovi ni žene, isto tako sveprisutni, nisu to bili. Islam je, kako smo vidjeli, u određenom smislu bio egalitarniji od drugih religija. Ali, kao i svaka religija objave, bioje uvjeren daposjeduje apsolutnu istinu - a apsolutna istina postaje tolerantna tek kada se u nju više vjeruje potpuno. Ravnopravnost je mogla proizlaziti iz povoljnih okolnosti, a okolnosti su za pripadnike stranih religija općenito bile povoljnije nego u kršćanstvu; no ravnopravnost nije bila idealom i nije bila zasluga stvarati je. Islamska tolerancija sprečavala je progone, ali ■ nije sprečavala diskriminaciju.

Ni te diskriminacije nisu bile stalne; iz izvora dobivamo dojam da se nisu prakticirale desetljećima, ponegdje čak stoljećima, i da su se svaki puta morale provoditi iznova. Ali, baš kao i povlastice, bile su zajamčene zakonom; vladar ili pravnik koji se isticao u njihovoj primjeni bio je siguran da ispunjava volju Božju. U osnovi su diskriminacije imale samo simboličan karakter; ali, ticale su se stvari iz svakodnevnoga života i stoga su bile naročito bolne: nemuslimani nisu smjeli graditi tako visoke kuće kao muslimani, morali su jahati magarca umjesto konja, nositi određenu odjeću ili se raspoznavati posebnim obilježjem.

Ovo posljednje zvuči nam naročito blisko. Ipak se moramo stalno truditi da ne mislimo anakronistički. U srednjovjekovlju je bilo samorazumljivo da se ljudi razlikuju po odjeći; tek od 19. stoljeća svi nosimo crna odijela ili se svi oblačimo u jeans. U početku je čak ova "diskriminacija" u islamu tekla drugačije: čujemo da su i muslimani nekoć morali nositi posebnu odjeću, naime iz sigurnosnih razloga; jer, u prvim stoljećima na mnogim su mjestima bili u manjini. Sigurnosni razlozi mogli su i kasnije dugo biti važni; ali, ono što se potom izražavalo u tim simbolima bilo je ono što uvijek stoji u prednjem planu gdje osjećaj nadmoći stvara građane drugoga reda: potcjenjivanje.

Obraćanje i misija

Ipak, potcjenjivanje još uvijek nije tako loše kao mržnja kojom su kršćani u srednjem vijeku susretali Židove. Kako smo vidjeli, muslimani su često bili spriječeni da to javno pokazuju, često zbog okolnosti, ponekad možda i zbog vlastita razbora; "štićenici" su im trebali na najrazličitijim područjima; na mnogim područjima nemuslimani, posebice kršćani, nisu k tome nipošto bili u manjini. No time ipak nismo objasnili zbog čega su tijekom vremena kršćani postali manjinom. Zanimljivo je također da su se Židovi održali mnogo bolje od kršćana; u Magrebu, Augustinovoj domovini, Židovi žive do danas - ukoliko nisu iselili u Izrael - dok od kršćana već gotovo i nema traga. Židovi su se tijekom stoljeća bili navikli na veći prezir; s dolaskom islama položaj im se samo poboljšao. Kršćani su naprotiv do tada sami vladali i nisu prežalili što ih se odjednom ponizilo.

Islam dakle nije napredovao s misijom u našem smislu; po svom sustavu on uopće nije usmjeren na to. Naprotiv: mnogi vladari izravno su zabranjivali konverzije Židova i kršćana; jer ovi su kao "štićenici" plaćali više poreza, a ne kolje se guska što leže zlatnajaja, pa ni zarad onozemne nagrade. No islam je izvršavao socijalni pritisak, možda to i ne primjećujući uvijek, a to je u duljem razdoblju snažnije od religijskog uvjeravanja. Islam nije obraćao kršćane "ognjem i mačem"; štoviše, u stoljetnom procesu korozije kršćani su mu dopadali zbog svojih vlastitih, posve ljudskih slabosti.

Drugačije je naravno ondje gdje se islam širio protiv pogana: u Indiji primjerice, gdje je Mahmud iz Ghaznija godišnje počinio l 000 masakara nad hindusima i spaljivao i rušio hramove, u određenom smislu i u Africi. Ali i ondje su se veliki misionarski uspjesi prije postizali mimom infiltracijom: pomoću trgovaca koji su ujedno ispovijedali svoju vjeru, ponekad i putem mističkih bratstava, u Indoneziji, u Kini i do danas u Crnoj Africi. I trgovac ovdje prvenstveno koristi svoj socijalni prestiž; bogatiji je i zastupa višu kulturu. A trgovac nikada ne zahtijeva nemoguće. Islam se ovdje širi laičkim apostolatom. U tom je pogledu možda snažniji od kršćanstva; jer kršćanstvu je teško objasniti nesklad između poruke njegovih misionara i ponašanja njegovih laika - čak i ako posve zanemarimo načelnu opterećenost kolonijalizmom.

Sažetak: snaga i slabost islama

Stoga bih na koncu još jednom, ali sad ne u pojedinostima nego općenito, usporedio ove dvije religije. Kada pitate muslimana o prednostima islama, on će vjerojatno istaknuti dvije stvari: u nauku apsolutnu racionalnost, u praksi izvjesnu slobodu kretanja što je naziva zlatnim srednjim putem. Možda je oboje dvojbeno; no sigurno je da se kršćanstvo ne bi moglo tako definirati. To potom u pojedinostima stvara vrijednosne razlike: Trinitet je za kršćanina misterij, za muslimana naprotiv logički besmisao; odricanje od braka za kršćanina sloboda od svijeta, za muslimana asketsko pretjerivanje. Mi bismo pak u odredbama religije Zakona vidjeli

sputavanje; neprestano su nam farizeji na pameti. Za muslimana je to prije samorazumljiv red njegova života; u njemu on ostvaruje svoju pokornost Bogu.

No u čemu je slabost, islama? Naravno, na ovo pitanje musliman teško da će ikada odgovoriti. Ali i naš odgovor može biti samo subjektivan. Meni se čini da je slabost islama ondje gdje je i njegova snaga: u njegovu uspjehu. Svijest o vlastitoj pravovjernosti stoga se povezuje s očekivanjem unutarsvjetovne veličine; "crkva pod križem" u muslimanskim je kategorijama jedva zamisliva. Samo je šijizam u svojoj misli odredio mjesto za patnju i neuspjeh; no kako smo vidjeli, i šijizam se sasvim dobro osjeća u uspjehu. Pritom je bitno daje uspjeh bio dodijeljen već prvoj zajednici; time je postao uzorom. Ali što stvarnost više odstupa od ovoga očekivanja, čovjek se to više okreće za tim uzorima; upravo u vremenima krize i nesigurnosti čovjek svoje spasenje vidi u pogledu unatrag. Svakako, ovaj je stav općeljudski; ali tipično islamski jest da je "dobro staro vrijeme" Bog oblikovao svojim zakonom do najmanje pojedinosti. Odatle nastaje ono što nazivamo fundamentalizmom. Protagonisti toga pokreta uglavnom ne vide da je ponovno ostvarenje idealne davnine puka samoobmana, da ipak živimo u posve drugačijem historijskom trenutku. Jer, to bi pretpostavljalo priznavanje povijesne mijene; no ona se ovdje niječe upravo za voijuvječne istine objave. Povijesno-kritička analiza Kurana ili života Prorokova dosad u muslimanskome svijetu gotovo i nije ostvarena, a za njom se, barem u ovome trenutku, i ne teži.

No sada bi se, radi ravnoteže, moralo govoriti i o slabosti kršćanstva. No to prepuštam vama koji ste me slušali. Možda islam pomogne da lakše spoznamo tu slabost. U tom je smislu islam - ukoliko vam to možda nešto govori - doista alternativan.

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor

Glede tematike *tolerancije i odnosa prema drugim religijama,* već sam u prvome odgovoru sa kršćanskoga stajališta zahtijevao temeljitu korekturu kršćanske slike o islamu, stare više od tisuću godina, i nisam pledirao samo za građansku toleranciju, nego za nov načelan stav prema islamu. Posebice u skladu s Drugim vatikanskim saborom valja izbjegavati raniji ekskluzivizam spasenja i poduzeti konzekventno i konzistentno novo vrednovanje islama kao puta spasenja, Muhameda kao Proroka i Kurana kao Riječi Božje. No i obratno (a to je povezano s problematikom sekularizacije o kojoj sam govorio u svom drugom odgovoru), islam također mora zahtijevati univerzalnu toleranciju i vjersku slobodu (čak i za one koji nisu "ljudi Knjige" i za vlastite "krivovjernike" kao što su ahmedije i užasno proganjani bahaisti), slobodu koja uključuje sva građanska prava. Ukratko, od islamskih se zemalja u odnosu na nemuslimane mora zahtijevati puno poštivanje Proglasa o pravima čovjeka Ujedinjenih naroda ("Opći islamski proglas o pravima čovjeka" iz 1981. u engleskoj i francuskoj verziji rabi riječ "čovjek" gdje u arapskom originalu stoji riječ "musliman"; prema šerijatu, kako smo čuli, jedino musliman ima građanska prava, a kršćani i židovi samo status "trpljenoga gosta" = dhimmi). U svom trećem odgovoru konačno sam pokušao, koliko je bilo moguće, iznaći teološke zajedničke crte, i to bez stare polemike ili površne ironije. Put do središnjega spornog pitanja bio je dug. Sada ga više ne možemo zaobilaziti.

Je li Isusov portret točan ?

Kuran, čuli smo u ekspoziciji, govori o Isusu iz Nazareta često i svejednako sa simpatijom. Proučimo li "kršćanski relevantne kuranske tekstove" što ih je katolički egzeget Claus Schedl iznova objavio pod naslovom "Muhamed i Isus" (Mohammad und Jesus, 1978), ipak ih suviše "kršćanski" prevevši i objasnivši, onda se nadaje sljedeće: sva građa o Isusu koju nalazimo u Kuranu integrirana je *potpuno koherentno u teološku koncepciju cjeline Kurana.* Iz kojih god tradicija potjecala izvješća o Isusu, sve je očevidno prožeto Muhamedovim intenzivnim proročkim iskustvom o jednome Bogu. Muhamed stoga nipošto nije morao proturječiti Isusu: Isusova je propovijed i njegova, a bezgrešno začeće kao i čudesa priznaju se

bez zavisti. Osim jednoga: od Isusa se ne bi smio praviti Bog, ne bi ga se smjelo postavljati kao drugoga boga poredjednoga Boga - štoje za Kuran prava sablazan.

Mjesto Isusa u Kuranu toliko je jednoznačno da za dijalog zapravo nije od pomoći kada dobronamjerni kršćani i danas iz Kurana interpretacijom izvlače više nego što on daje: Isusje u Kuranu *"Riječ" Božja.* No nipošto u smislu Ivanova Proslova, gdje preegzistentni božanski Logos postaje Tijelom. A to što je Isus *bezgrešno začeti* To je prema'Kuranu znak Božje svemoći, ali nipošto Isusove božanske prirode. Tu također malo pomaže kada teologiji dolazimo u pomoć psihologijom, kada interpretiramo kuranske iskaze o Mariji i djetetu Isusu prema dubinskoj psihologiji Carla Gustava Junga kao arhetip, zanemarujući historijski kontekst Kurana, kao što to s najboljim intencijama čini *Paul Schwarzenau* u svojoj "Znanosti o Kuranu za kršćane" (Korankunde fiir Christen, 1982): "Dje- vičin sin... reprezentira nepomućenu sreću veze sin-majka koja se ne prekida ocem među njima, utopiju željenoga svijeta raja koji stalno dariva i hrani bez rada i borbe" (str. IOO).

Razmišljati i nagađati o Kuranu je jedno, interpretirati Kuran drugo. Egzegeza /ex-egesis/, koja treba iz-čitavati, nikada ne smije postati eisegeza /eis-egesis/, koja u-čitava. Kuran se smije interpretirati jedino *prema Kuranu,* a ne prema Novom zavjetu, ne prema Nicejskom saboru, a niti prema Jungovoj dubinskoj psihologiji. Isus je za Kuran prorok, veliki prorok kao što su još samo Abraham, Noa i Mojsije - ali nipošto više. I kao što je u Novome zavjetu Ivan preteča Isusov, tako je u Kuranu Isus preteča - i nedvojbeno veoma ohrabmjući primjer - za Muhameda. Znamo da je prema Kuranu Isus kao drugi Adam (za razliku od samoga Proroka) izravno stvoren od Boga (time se misli na bezgrešno začeće), ali je zbog toga izuzetno Božje stvorenje.

Ne, mi kršćani ne bismo trebali svojatati niti Muhameda niti muslimane kao "anonimne kršćane", kao što to uvijek - unatoč svoj samosvijesti muslimana - pokušavaju dobronamjerni kršćanski teolozi. Možda se odmah potom postavlja i obrnuto pitanje, smiju li muslimani od kršćanina stvarati "anonimna muslimana". Ako je nama na kršćanskoj strani stalo do novoga vrednovanja Muhameda na temelju islamskih izvora, posebice Kurana, onda se nadamo da će se na islamskoj strani s vremenom možda osjetiti spremnima za *novo vrednovanje ovoga Isusa iz Nazareta na temelju historijskih izvora* (a to su sada evanđelja), kao što to već čine mnogi Židovi. Kako smo čuli, Isusov lik u Kuranu - ako zanemarimo monoteizam, zahtjev za obraćenjem u vezi s Posljednjim sudom i nekoliko priča o čudesima - ipak je suviše plošan, suviše bezličan, upravo besadržajan. Svakako, veoma različit od povijesnoga Isusa koji ipak ne potvrđuje Zakon kao što se to drži u Kuranu, koji se (kako smo već u prethodnim odgovorima morali kriteriološki argumentirati na temelju Evanđelja) suprotstavlja svakoj zakonitosti svojom radikalnom ljubavlju (koja uključuje i neprijatelja) i koji je zbog toga smaknut. No čini se da baš to, usprkos svoj povijesnoj evidenciji Kuran ne želi zamijetiti.

"Zašto onda, moramo se upitati, Kuran niječe Kristovo razapinjanje naočigled, kako se čini, uvjerljivoj evidenciji?", pita muslimanski znanstvenik Mahmoud M. Ayoub ("The Muslim World", LXX, 1980, str. 116) , pošto je ispitao sve^ iscrpljene muslimanske interpretacije ovoga spomog stavka u Kuranu. Čini se da on sam drži kako je smrt na križu realnost i pokušava da kuranske iskaze razumijevati kao teologijske, a ne kao historiografske iskaze: "Muslimanski komentatori nisu mogli uvjerljivo osporiti raspeće... Komentatori su taj stavak držali povijesnim sudom. No taj sud, kao i svi drugi sudovi o Isusu u Kuranu, ne pripada povijesti nego teologiji u najširem smislu." Što je dakle teološki smisao ovoga kuranskog stavka, koji Ayoub pokušava ukinuti u okviru "autentičnog muslimanskog shvaćanja Krista", "islamske kristologije"? Ayoubov odgovor - on je još 1978. posvetio opsežnu studiju "otkupljujućoj patnji" u islamu ("Redemptive Suffering in Islam") - valja razumijevati jedino u kontekstu Kristova uskrsnuća u novi život kod Boga, što ga Kuran potvrđuje na istome mjestu: "Stoga nijekanje Isusove smrti jest nijekanje čovjekove moći da se svlada i uništi božanska Riječ, koja vječno pobjeđuje" (str. 117) . Moglo bi biti zanimljivo slijediti daljnju diskusiju o interpretaciji ovoga stavka u kontekstu jedne više povijesno-kritičke interpretacije Kurana.

Još u svom trećem odgovoru pokazao sam da čovjek iz Nazareta predstavlja izazov islamu glede pitanja o nasilju i nenasilju, o mržnji prema neprijatelju i ljubavi prema neprijatelju, o uspjehu i neuspjehu. Ipak, presudna teološka teškoća za sporazumijevanje nije u tome.

Trinitet - nesavladiva zapreka?

Samome Isusu središnja je problematika bila: glede nadolazećega Carstva Božjega nadvladati sljedbu zakona ispunjavanjem volje Božje u ljubavi. No, u kršćanskoj Crkvi središnja se problematika sve više krivo povezivala uz Isusovu osobu i na njegov odnos prema Bogu. A kontroverza kršćanstva i islama u cijelosti također ostaje usredotočena na to pitanje. Ovo je dosad uvijek bio odlučujući kršćanski prigovor: islam osporava obje uzajamno povezane središnje dogme kršćanstva: *Trojedinstvo* (Trinitet) i *očovječenje Boga* (inkarnaciju). Kuran se doista obraća kršćanima ovako: "O sljedbenici Knjige, ne zastranjujte u svom vjerovanju i o Allahu govorite samo istinu. Mesih-lsa, sin Merjemin, samo je Allahov poslanik, i Riječ njegova koju je Merjemi dostavio i život mu udahnuo; zato vjerujte u Allaha i njegove poslanike i ne govorite: »Trojica su«! Prestanite, bolje vamje! Allah je samo jedan Bog, - hvaljen neka je On! - zar on da ima dijete?!" (sura 4,171).

Nismo li konačno u svom dijalogu, uza svo uviđanje zajedničkih crta u razumijevanju Boga i čovjeka, ovdje ipak dospjeli do *mrtve točke?* Slično najnovijem proglasu njemačkih katoličkih biskupa "O odnosu Crkve prema židovstvu" (1980), gdje se doduše tvrdi da se kršćanska vjera u "istobitna Sina Božjeg" čini "mnogim Židovima kao nešto ... apsolutno oprečno strogom monoteizmu, ako .ne i kao blasfemija". No, umjesto od

govora na ovu teškoću bitnu i za muslimane, biskupi jedino daju pomalo rezigniranu preporuku: "Stoga kršćanin mora imati razumijevanja, čak i da sam u Isusovu bogosinovstvu ne vidi nikakva protuslovlja monoteizmu" (str. 21 f.). Ipak: što vrijedi, pitat će se ovdje, imati "razumijevanja" za Židove i muslimane, ako ujedno nismo spremni ozbiljno propitati vlastito kršćansko "samo-razumijevanje"? Slično vrijedi i za u mnogočemu korisne "Orientations pour un dialogue entre Chretiens et Musulmans" rimskoga Sekretarijata za ateiste (1969), koje su zbog toga i s kršćanske strane bile oštro kritizirane (usp. Y. Moubarac, "L'islam et le dialogue islamo-chretien" , Bejrut 1972/73; u novome izdanju "Orientations" iz 1981. nažalost nema osvrta na to).

Pritom nipošto ne stoji ono što često tvrde kršćanski apologeti, da su muslimanski teolozi svi skupa krivo shvaćali kršćanski nauk o Trinitetu (nauk o Trojedinstvu) kao triteizam (nauk o tri boga); u Kuranu se naime nalazi nesporazum, možda utemeljen na određenim apokrifnim predajama, da se Trojstvo sastoji od Boga Oca, Marije, Majke Božje, i Isusa, Sina Božjega. Ne, upravo infonniranim muslimanima jednostavno uopće nije jasno ono što do sada nije bilo jasno ni Židovima: zašto se netko ne odriče vjere u jednoga Boga - koju je zastupao Abraham, koju su odlučno čuvali i Mojsije i Isus, konačno i Muhamed - ako se jednim božanstvom, jednom božanskom naravi, ujedno misle tri osobe u Bogu. Zašto uopće razlikovati u Bogu narav od osobe?

Očevidno je da muslimana ne zadovoljavaju *distinkcije* između jedan i tri koji se koriste u kršćanskom nauku o Trinitetu, da ga svi ti pojmovi porijeklom iz sirijskog, grčkog i latinskog prije zbunjuju negoli nešto pojašnjuju. Igra riječi i pojmova. Čemu, kaže musliman, u jednom i jedinom Bogu konglomerat od triju hipostaza, osoba, prozopa, dviju procesija i četiriju relacija? Čemu tu svi ti umjetni pojmovi: nije li Bog naprosto jednostavan, ni ovako ni onako sastavljen? Čemu dakle u Bogu realna diferencija između Oca, Sina i Duha, koja navodno ipak ne ukida realno jedinstvo Boga? Čemu, s druge strane, logička diferencija između Oca i Božje naravi, koja se navodno ipak realno temelji u toj stvari? Zašto uopće želja da se još nešto doda atributima jedan i jedini, što samo može razvodniti ili ukinuti pojam jedinstva i jedinstvenosti?

Ovako stoji u Kuranu: "Nevjernici su oni koji govore: »Allah je jedan od trojice«"[1] (...). Ta za Muhameda posve nediskutabilna pozicija otvoreno se odbacuje rečenicom: "(...) A samo je jedan Bog!" (sura 5, 73).

Muslimanska kritika Triniteta

Literatura o islamsko-kršćanskoj kontroverzi postoji već odavna. Tako je na primjer u onome l O. stoljeću, koje je za Rim (tada propali provincijski grad) i za kršćanstvo bilo saeculum obscurum, no za islam - s Abasidima u Iraku, a Fatimidima u Magrebu i Egiptu - stoljeće sjajne kulture i zna

l. U njemačkome prijevodu: "»jedan od trojice« (ili: trostmk u trojstvu)", (op. prev.)

nosti: tada je izvjesni */Jasan ibn Aiyfib* napisao svomu bratu dugo pismo u kojem obrazlaže zbog čega je on, koji je bio kršćanin, nakon dvadeset godina sumnja, posebice u nauk o Trinitetu i inkarnaciji, konačno ipak postao musliman i time zaslužio prekid obiteljskih veza i nesiguran život. Čujemo li kakvi su se sve argumenti tada (ali često još i danas) iznalazili za obranu dogme o Trinitetu, manje ćemo se čuditi ovom koraku. Jer, ovaj konvertit s pravom poantom primjećuje upravo o matejskoj formuli krštenja ("u ime Oca i Sina i Duha Svetoga"): spominjanje tih triju imena Oca, Sina i Duha nipošto još ne znači istovrsnost ili jednak rang nositelja tih triju imena. Kako bismo tada uopće mogli reći da je Isus spominjući Sina i Duha mislio dvije osobe, koje bi potom još bile i Bog?

Pogođene oštroumnom muslimanskom kritikom, kršćane dakako jedva da su osnažili onakvi argumenti kakvi su nam primjerice sačuvani od *Pavla ar-Rahiba,* "Monaha", sidonskog biskupa iz 13. stoljeća. U "Prikazu kršćanskog nauka vjere" on najprije govori, za muslimane posve shvatljivo, o vjeri u jednoga Boga, no potom prilično iznenadno primjećuje da svi ti iskazi o jednom Bogu kazuju kako je on jedna jedina supstancija u tri osobe. Zatim to u "Poslanicama muslimanu" pokušava i obrazložiti naizgled jasnim argumentima: da je Bog naime jedno biće (= Otac) koje ipak posjeduje um (= Logos, Sin) i život (= Duh). Dakle: tri osobe a ipak jedan jedini Bog, koji je uvijek bio, jest i bit će živ i umski. Sin bi proizlazio iz Oca, bio bi rođen: ali ne primjerice tjelesnim, nego drugačijim, finijim rođenjem, s tim da ne pretpostavljamo raniji bitak Oca ili kasniji bitak Sina. Baš kao što kod Sunca razlikujemo ploču, svjetlo i toplinu, a ono je ipak jedno te isto. Ovaj biskup iz Sidona mislio je da sve to može iščitati ne samo iz Novog, nego još i iz Starog zavjeta, pa čak i iz samoga Kurana.

Na to je ubrzo odgovorio, od rečenice do rečenice, učeni musliman *al-Qart(fi* (umro 1285), u svojim "valjanim odgovorima na sramna pitanja". Kasnije je taj odgovor postao standardnim opovrgavanjem kršćanstva, koje se poslije u islamu neprestano koristilo. Al-Qaratl je bez velikih poteškoća mogao pokazati da su um (Logos) i život nedvojbeno božanski predikati, ali da ne postoji ni najmanji razlog da se od tih božanskih svojstava stvaraju božanske osobe. Jer takvim bi se hipostaziranjem moglo proglasiti osobom i svako drugo Božje svojstvo, i tako doći do četiri, pet ili još više osoba u Bogu. Što se tiče uvodne formule kuranskih sura "U ime Boga, Milostivog, Samilosnog", koju su s kršćanske strane navodili kao potkrepu svome nauku o Trinitetu, ona bi se obratila u čistu suprotnost kada bi se od tih dvaju predikata, kao što je učinio taj biskup, napravile dvije osobe. U Kuranu, koji neprestano naglašava jedinstvenost Boga, bilo bi nemoguće naći nešto slično. No kršćanske knjige, evanđelja, unaprijed su iskrivile Božju objavu. Al-Qaratl ipak ovim posljednjim protuargumentom ipak previše pojednostavnjuje stvar. No prije nego što odgovorimo na pitanje o odnosu Oca, Sina i Duha u Novom zavjetu, moramo ovdje uključiti digresiju koja nije nevažna za odnose među islamom i kršćanstvom:

Bolest definiranja

Već su i povjesničari s čuđenjem uvijek zapažali koliko je malo unutrašnje otpornosti - usporedi li se s mnogo slabijim židovstvom - kršćanstvo pokazalo spram islama. Zanemarimo li sad vojno-političko-organizacijsku potenciju islama, čini se da je glavnim uzrokom ove mane upravo *nedostatna utemeljenost kršćanske "središnje dogme"* (Triniteta, a time i inkarnacije). Katolički teolog *Hermann Stieglecker,* koji iscrpno izvješćuje o nekim teološkim kontroverzama kršćana i muslimana u knjizi "Islamski nauci vjere" (Die Glaubenslehren des Islam, 1960), s pravom drži taj nedostatak jednim od najtežih uzroka koji su pridonijeli slomu kršćanstva baš u njegovim središnjim zemljama, na Bliskom istoku i u Africi. Uz to bi dakako išla i žaljenja vrijedna unutrašnja rastrzanost kršćanskog duha te strah i šok koje su svugdje prouzročile osvajačke čete muslimanskih ratnika.

Ipak, baš je ta *"unutrašnja rastrzanost* kršćanskog duha" povezana upravo s onom kršćanskom "središnjom dogmom": osim nedostatne utemeljenosti, ovdje je očito drugi teološki razlog nedovoljne otpornosti u kršćanstvu, u kojem su se i zapadni i istočni Rim odlikovali dogmatskom težnjom za supremacijom i netrpeljivošću, naročito prema crkvama na Bliskom istoku i u sjevernoj Africi. Čuli smo da islam - baš kao i židovstvo - nije poznavao zlosretni *poriv da se i u razumijevanju vjere sve što točnije "de-finira",* ograniči. Kada kasnije budemo upoznali i diuge dvije velike svjetske religije, hinduizam i budizam, ovo će možda postati još jasnije: ova bolesna potreba da se u vjeri što više "dogmatizira" odnosno zakonom dekretira jest kršćanski, točnije grčko-rimski specijalitet. *Grčld* je smisao za filozofiju i estetiku, za uglacten jezik i hannonično oblikovanje nauka; ali grčko je i intelektualiziranje vjere, izraženo u dogmatiziranju, u često pretjeranoj spekulaciji i neplodnoj pojmovnoj mistici. *Rimski* je smisao za fonnu, zakon i organizaciju, tradiciju i jedinstvo, za korisno i praktično; no rimske su i djelotvorna politika sile i autoritarne metode upravljanja sve do religije, rimski su upravo tradicionalizam, juridizam i trijumfalizam, koji su neprestano pojavljuju u definiranju. Još na II. Vaticanumu biskupi su protestirali protiv svega toga, a Ivan XXIII. već je u vrijeme priprema Sabora zabranio svako dogmatiziranje, posve drugačije od svoga prethodnika Pija XII, koji je u definicijijedne marijanske dogme vidio vrhunac svoga pontifikata.

Islam motri takvu teologiju zapravo kao perifernu, jedva nužnu filozofiju religije. U njemu je definiranje i dogmatiziranje ograničeno na pravnu sferu. Umjesto na ortodoksiju, islam se koncentrirao na *ortopraksiju,* pri čemu je doduše prevaga prava u islamu jedva malo manje problematična od prevage teologije u kršćanstvu. No islam je, kako smo čuli, svakako mnogo bolje očuvao jedinstvo - unatoč velikom rascjepu sunita i šijita koji je imao druge razloge. Kršćanski duh slavi svoje velike kristo- loško-trinitarne sabore, no pritom uglavnom zaboravlja da s imenima Ni- ceje, Efeza, Kalcedona i Carigrada nisu bile povezane samo sve veće

raspre nego i veliki crkveni raskoli koji su se održali do danas, unatoč smrtonosnoj prijetnji i slama u Egiptu i na Bliskom istoku.

Ne, ni u oficijelnom kršćanskom duhu sve do prosvjetiteljstva, što ga do danas suzbija kršćanska ortodoksija svih konfesija, gotovo da i nije bilo *tolerancije.* A onaj na kojega se kršćanstvo poziva, Krist Isus, nije bio ni fanatik Zakona niti je revno definirao teoreme vjere! U dijalogu možemo napredovati jedino ako se ovdje preko Kurana vratimo na Novi zavjet, kao što su makar pokušali i mnogi islamski teolozi (dakako s polemičkom namjerom).

Sto znači: Bog ima sina?

Kao ni židovstvo općenito, tako se ni Isus iz Nazareta očito nije vezao za formule i nomıe. Niti se bavio dubokoumnim spekulacijama kao grčki filozofi ili mistici, niti pak učenom zakonodavnom kazuistikom kao rabini ili uleme. U općerazumljivim, jednostavnim izrekama, kratkim pripovijestima i usporedbama iz svakomu dostupna, neuljepšana svagdanjeg života, on u središte svoga naviještanja ipak ne stavlja svoju osobu, ulogu, dostojanstvo, nego Boga: Božje kraljevstvo, Božje ime, Božju volju koju čovjek treba ispunjavati u službi svojim bližnjima. Nema tajnih objava, nema dubokoumnih alegoreza s više nepoznanica. Nikoga ne ispituje o pravoj vjeri, o ortodoksnom ispovijedanju. Nitko od njega ne očekuje teorijsku refleksiju, nego praktičnu odluku koja se nameće: ortopraksiju.

Muslimanima takvo naviještanje jamačno ne bi bilo unaprijed neprihvatljivo. No kako sada muslimanima objasniti (a na to će se staviti težište) da ovoga navjestitelja kraljevstva Božjega valja nazivati i *Sinom Božjim,* čak *Bogom*? Je li u tim okolnostima čudno što niti Isus nije govorio na način kasnije teologije niti je kao veliku "tajnu" naviještao ovo: Bog je jedna narav ali u tri osobe, a ja sam jedna osoba ali s dvije naravi? Samo na jednom mjestu u cijelome Novom zavjetu jasno se potvrđuje da su Otac, Sin (Riječ) i Duh "jedno" (usp. l Iv 5,7 f.), a upravo to mjesto ne nalazi se u starim rukopisima Novoga zavjeta; ono se naime - koliko god njegovu autentičnost branila rimska Kongregacija za nauk vjere (Sanctum Officium Sanctissimae Inquisitionis) - danas općenito drži krivotvorinom: nastalom u 3. ili 4. stoljeću u sjevernoj Africi ili u Španjolskoj. No kako onda motriti Isusov odnos prema Bogu? To je izvorno kristološko (a u zametku i trinitarno) pitanje.

U diskusiji se uvijek iznova zaboravlja: *sam Isus bio je Židov* i već je fenotipski bio mnogo sličnij i današnjem palestinskom Arapu nego svim našim bizantskim, talijanskim, španjoloskim ili njemačkim likovima Isusa. Taj židovski Isus, kao i današnji musliman, teško da je mislio poljuljati vjeru u jednoga Boga - prvu zapovijed! "Zašto me zoveš dobrim? (...) Samo je jedan Dobri, Bog" - tako je reagirao kad su ga oslovili s "dobri učitelju" (Mk 10,17 f.).

Nedvojbeno: on sam govorio je, molio, borio se i trpio iz konačno neobjašnjiva iskustva Boga, Božje prisutnosti, Božje izvjesnosti, da, iz je-

dinstva s Bogom kao svojim Ocem. Titulu Sina Božjega - u tome se slaže današnja historijsko-kritička egzegeza - nije rabio za sebe. Ipak, njegovo pravo *faktički nadilazi pravo proroka',* utoliko što je upotrijebio Božji autoritet (naročito glede zakona i oprosta grijeha). Ovdje, u njemu, postalo je vidljivim nešto "više od Mojsija", više od proroka. Nije samo propovijedao nego je i prakticirao oprost grijeha, propitivanje svih posvećenih tradicija i poredaka, rušenje svih granica među čistim i nečistim, pravednim i nepravednim. I sve to ne proklamira za "nekoć" i "ubuduće", nego - pod eshatološkim predznakom - za "danas" i "sada". Nije čudo što je zbog toga optužen za huljenje na Boga, osuđen i - ovdje se, kako smo vidjeli, najviše nameće korektura Isusova kuranskog lika -*pogubljen.*

Tek *poslije* njegove smrti, kada se na temelju doživljaja uskrsnuća smjelo povjerovati da nije ostao u patnji i simti, nego da je primljen u Božji život vječni, "uznesen" k Bogu, svomu ocu, *zajednica vjernika počela je za njega rabiti titulu "Sin" ili "Sin Božji".* Zašto? Onaj tko je Boga zvao svojim "Ocem" nije bez unutrašnje logike i stvarna razloga nazvan njegovim "Sinom". Naravno, poznata mije današnja problematika nazivanja Boga ocem; sada ne mogu govoriti o tome, nego se u pojašnjenju kristološkog sadržaja moram držati biblijske jezične upotrebe.

Biblijska je upotreba ovakva: kao što je kralj Izraela *postavljen za "sina Jahvina"* stupanjem na prijestolje (Ps 2,7; 89,27 f.; usp. 2 Sam 7,12-16), tako je s uskrsnućem i uzašašćem *Raspetoga.* Ni traga od fizičko-seksualnog (ili čak meta-fizičkog) rađanja u smislu staroarap- ske Božje Kćeri!

U jednoj od najstarijih, pretpavlovskih ispovijedi vjere u Uvodu Poslanice Rimljanima kaže se: "(...) koji se uskrsnućem od mrtvih (...) pokazao kao sin Božji, sa svom vlašću" (Rim 1,3 f.(Ili je - preuzimanjem psalma o ustoličenju - "rođen" kao sin: "Gospodin (Bog) mi reče (kralju, Pomazaniku, sada Isusu): »Ti si sin moj, danas te ja rodih« (Ps 2,7; Dj 13,33). "Rođen" kao kralj, "rođen" kao Pomazanik (= Mesija, Kist), kao zastupnik i sin, i to "danas": time se u Djelima apostolskim jednoznačno ne misli na Božić, nego na Uskrs, ne na blagdan inkarnacije, nego na blagdan uskrsnuća i uzašašća Isusova, o čemu se tako jasno govori i u Kuranu.

Što se dakle u Novome zavjetu izvorno misli bogosinovstvom? Ovdje se nedvojbeno ne misli na podrijetlo, nego na postavljanje u pravni i politički poredak u *starozavjetnom smislu.* Ne misli se na fizičko bogosinovstvo, kako se često drži u islamu i s pravom odbacuje (to mora pobuditi asocijacije na općenje bogova sa zemaljskom ženom), nego na to da je Bog *izabrao* i *opunomoćio* Isusa u Starome zavjetu. Protiv takova shvaćanja Božjega sina židovska je vjera u jednoga Boga imala malo što prigovoriti; židovska prva zajednica to je u potpunosti mogla zastupati. Protiv toga, čini se, ni islamski monoteizam načelno ne bi trebao prigovoriti ništa. No razvoj nije ostao na ovoj židovskokršćanskoj vjeri. [2]

2. Prema njemačkome prijevodu: "postavljen za Sina Božjega", (op. prev.)

Specifično kršćansko

Širenjem kršćanstva u svijet helenističke misli Isus se kao Božji sin sve više *stavljao na istu razinu bitka s Ocem,* što je moralo izazivati sve veće poteškoće. Jer, što se više u nezamislivo složenoj povijesti dogmi pokušavalo helenističkim prirodnim kategorijama definirati ovaj odnos Sina i Oca, toliko je bilo teže pojmovno zajedno misliti vjeru u jednoga Boga i bogosinovstvo, a pritom ujedno iskazati razlikovaJije Božjega sina od Boga i njegovo jedinstvo s Bogom. Tako se odnos Oca, Sina i Duha sve više pretvarao u "mysterium logicum", u kojem je - promotrimo li kako valja - proturječje jedinstva i trojstva, čini se, prevladano samo verbalno, samo pomoću pojmovnih distinkcija (narav- osoba). Stoga nas gotovo i ne čudi što je Židovima, potom i muslimanima, poslije bilo sve manje moguće uvjerljivo naviještati poruku o ovome Bogu (Izraela) i njegovu (židovskom) Isusu kao Pomazaniku, Mesiji, Kristu. O tome jednako rječito svjedoči potpuna propast kršćanske misije, najprije među Židovima, a potom među muslimanima, kao i obraćanje na islam bezbrojnih kršćana (nežidovskoga podrijetla).

Ali baš prema novozavjetnoj misli nipošto se ne postavlja se pitanje koje se nameće kada pokušavamo misliti u helenističkim prirodnim kategorijama: kako se uzajamno u Bogu odnose tri osobe u jednoj naravi, ili u Kristu dvije naravi u jednoj osobi? U jeziku Novoga zavjeta pitanje glasi: kako valja misliti i ispovijedati jedinstvo Boga i Isusa, Oca i Sina (potom i Duha)? I to tako da se jednako očuvaju jedinstvo i jedinstvenost Boga kao i identitet osobe Isusa Krista?

Što dakle valja razumijevati pod *"poslanjem"* Sina Božjega ili pod *"očovječenjem"* Riječi Božje (usp. Gal 4,4; 2 Kor 8,9; Rim 8,3, Iv l) - a ne očovječenje Boga, Oca? Još u kasnom četvrtom Evanđelju otvoreno se formulira: "A ovo je vječni život: spoznati tebe, jedino pravog Boga, i onoga koga si poslao, Isusa Krista" (Iv 17,3). Ili: "Uzlazim svome Ocu i vašemu Ocu, svome Bogu i vašemu Bogu" (Iv 20,17). "Očovječenje" Sina nipošto ne smijemo povezivati samo s "punctum mathematicum" ili "mysticum" začeća ili rođenja Isusova, već zapravo *s cijelim životom i smrti i novim životom Isusovim:* u svim svojim govorima, naviještanjima, postupcima, sudbini, u svojoj cijeloj osobi naviještao je, manifestirao i objavljivao čovjek Isus Božju riječ i volju, Božja riječ i volja - drugačije rečeno - primile su ljudski lik. Jedino tako jednoznačno ćemo razumjeti ovo: on, u kojemu se potpuno podudaraju riječ i čin, nauk i život, postojanje i djelovanje, *jest* u ljudskome liku Božja "riječ", "volja", "sin". Dakle, u Novome zavjetu govori se o jedinstvu spoznaje, htijenja, djelovanja, objave između Boga i Isusa.

Takvi iskazi moraju se unaprijed osigurati od veoma rasprostranjenih islamskih (a često i kršćanskih) *nesporazuma:* ni prema Novome zavjetu nipošto se od govora o Ocu i Sinu ne smije praviti nauk o dva boga (biteizam, potom i triteizam). Ne, Bog je za Isusa kao i za kršćane svih vremena uvijek bio jedan i jedini. Nema - niti u Bibliji - drugoga boga osim Boga! Prema Novome zavjetu, između monoteizma i politeizma - unatoč svim teološkim spekulacijama - nema trećega. Doduše, prema Novome

zavjetu ne postoji ni jednostavna identičnost Boga i Isusa, kako je to bilo u heterodoksnim strujama prvih stoljeća (monarhijanizam, modalizam): Sin nije Bog, Otac, a Bog, Otac, nije Sin: "Sin" nije tek Božje ime (modus); stoga je zabluda uspoređivati Trinitet s 99 Božjih imena (kvaliteta) u islamu.

Dvadeset stoljeća kršćanstva i sve crkve jedinstveni su u ovome: temelj i središte vjere u kršćanstvu *nije sveta Knjiga* ili Zakon, nego povijesna *osoba Isusa Krista* koja jamči za Boga, manifestira ga, konačno ga objavljuje. Po čemu se dakle razlikuju kršćani od muslimana? Po tome povjerljivom pouzdanju u *Njega* kao definitivno mjerilo kršćanskog shvaćanja Boga i čovjeka. Upravo ondje gdje za muslimane stoji Kuran, za kršćane ne stoji Biblija, nego Krist: Riječ Božja manifestirana u ljudskome liku.

Ipak, ovdje valja nastaviti s razgovorom. Kuranska poruka mogla bi se bitno obogatiti ozbiljnim shvaćanjem Biblije. I obratno, biblijska poruka mogla bi se osloboditi kasnijih nanosa i pretjerivanja ozbiljnim shvaćanjem kuranskih opomena. Svakako, ovo moramo priznati kako islamu tako i židovstvu: *načelom jedinstva* prema Novom zavjetu nije jedna božanska narav, zajednička većem broju veličina, nego *jedan Bog (ho* theos = Bog = Otac), iz kojega i po kojemu sve jest. Nije dakle u Novome zavjetu riječ o metafizičko-ontološkim iskazima o Bogu po sebi i njegovoj najdubljoj naravi, o statičnom biću trojednog Boga koje počiva u sebi. Štoviše, riječ je o soteriološko-kristološkim iskazima o načinu i vrsti Božje objave: o njegovu dinamičnom djelovanju u povijesti, o njegovu odnosu prema čovjeku i o čovjekovu odnosu prema njemu. Kako bismo onda, pitamo se, trebali razumijevati trinitarnu formulu - što je dakako iskušenje za svaku kršćansku teologiju - u razgovoru sa židovstvom i islamom? Ukratko ću sažeti:

- Vjerovati u Boga, Oca, prema Novome zavjetu znači vjerovati u jednoga Boga: ta vjera u jednoga Boga zajednička je židovstvu, kršćanstvu i islamu.
- "Otac" se često pogrešno shvaća, ne samo u islamu nego i u kršćanstvu: "otac" se ne smije doslovno shvaćati u opreci s "majka", nego simbolički (analogno): "otac" je patrijarhalni simbol (s matrijarhalnim crtama) transhumane, transseksualne prve i posljednje zbilje. To ujedno znači - o čemu se može mnogo pročitati u Kuranu - i moć i milost, i zaštitu i skrb, i zavisnost i skrivenost. Shvatljivo je doduše što Kuran u 99 Božjih imena izbjegava ime "Otac"; Muhamed ga je držao posve kompromitiranim zbog arapskih plemenskih religija s njihovom djecom Božjom.
- Vjerovati u Sina Božjega znači vjerovati u objavu jednoga Boga u čovjeku Isusu iz Nazareta.
- Isus Krist u Novome se zavjetu ne motri primamo kao vječna unutarbožanska hipostaza, nego kao ljudska osoba u ovoj povijesti, u njenom realnom odnosu s Bogom: kao poslanik, Mesija i Riječ vječnoga Boga u ljudskome liku.

• Vjerovati u Duha Svetoga znači vjerovati u Božju moć i snagu u čovjeku i svijetu.

I prema islamskom shvaćanju Bog je upravitelj (vođa) i potpora čovjekova. Bog je vjerniku i zajednici vjernika blizak i prisutan: nevidljiv a ipak moćan, nedohvatan a ipak nužan za život kao zrak, vjetar, dašak, životvonii dah koji se u hebrejskom zove "mah", u arapskom "ruh" (tj. "rlh), u grčkom "pneuma", a u njemačkom upravo "duh" /Geist/. Stoga držim da i za muslimana ima smisla kada kažemo da je transcendentni Bog blizak čovjeku ("bliži od njegove žile kucavice na vratu"), prisutan u duhu, pomoću duha i kao duh.

No od nesvetoga čovjekova duha Božji se duh u Novome zavjetu razlikuje kao *Duh Sveti.* Ali Božji Duh Sveti ne razlikuje se od samoga Boga, niti je treći među Bogom i čovjekom; Duh Sveti, biblijski gledano, jest sam Bog, utoliko što je djelatan u čovjeku kao sila i snaga koja zahvaća, ali je i nedohvatna. Kroz uskrsnuće i uzašašće, tako već veli Pavao, Božji Duh postao je i duhom uznesena Krista; da, Krist je postao "životvornim duhom" (1 Kor, 15,45). Nipošto nije istina da Kuran ovdje jednostavno griješi. To znači: onaj koji je uzašao Bogu sada je u načinu egzistencije i djelovanja Duha; on istodobno djeluje kroz Duh, u Duhu, kao Duh. Kao što kaže Pavao: "Gospodin je Duh" (2 Kor 3, 17). Stoga je sada u susretu s Bogom, Isusom Kristom i Duhom konačno riječ o jednom te istom susretu, kako to veli Pavao u pozdravnoj formuli: "Milost Gospodina Isusa Krista, ljubav Boga (Oca) i zajedništvo Duha Svetoga sa svima vama!" (2 Kor 13,13(

Kriterijem po kojemu je netko kršćanin nije dakle kasnije oblikovani crkveni nauk o Trinitetu, nego vjera u jednoga i jedinoga Boga, praktično nasljedovanje Isusa u pouzdanju u snagu Duha Božjega, onoga Duha koji djeluje i u dijalogu s nekršćanima *gdje* želi, i vodit će nas kamo *on* želi.

Time bi se ono što je *specifično kršćansko* - Božja objava u Isusu putem Duha - moglo nedvosmisleno označiti i nedvojbeno odvojiti od islama, koji priznaje Isusa samo kao jednoga od proroka. No upitat ćemo se jesmo li tim pokušajem unutarkršćanskoga novog određenja onoga što je kršćansko (na temelju Novoga zavjeta) zaista pomogli u napredovanju dijaloga s islamom - ili ipak ostajemo blokirani na istoj presudnoj točki kao i prije? Ne vjemjem u to, i htio bih ovo, unutar zadana prostora, još malo pojasniti nekolikim *poticajima za razmišljanje* koji bi mogli biti od pomoći za *budući dijalog* s islamom upravo o teološkoj središnjoj diferenciji.

Isus kao Sluga Bolji

Što vrijedi za nauk o Trinitetu, vrijedi i za kristologiju: ako se kršćani i muslimani danas hoće bolje razumjeti, moraju - u diferenciranoj kritici svekolikoga kasnijeg razvoja - *natrag k izvorima.* Na izvorima smo bliži, mi, Židovi, kršćani i muslimani. [3]

3. U njemačkome prijevodu stoji samo "ljubav Boga", (op. prev.)

Znanost o Novome zavjetu nije samo spoznala kako je velik odmak između izvornih iskaza o Ocu, Sinu i Duhu i kasnijega dogmatskog crkvenog nauka o Trinitetu, nego i koliko su različite kristološke koncepcije već u Novome zavjetu: "Danas je i novozavjetnoj znanosti jasno", kaže Finac *Heikki Raisanen,* jedan od malobrojnih proučavatelja Novoga zavjeta koji se znanstveno bavio i Kuranom, u svom sjajnom spisu "The Poitrait of Jesus in the Qur'an", "da i u Novome zavjetu jedva postoji nešto što bi barem izdaleka bilo nalik nauku o Trinitetu. Taj uvid mogao bi po sebi biti svježim polazištem dijaloga. No možda je još zanimljivija činjenica što neka mjesta Novoga zavjeta upadljivo nalikuju kuranskom portretu Isusa" (str, 127).

Dok je u kasnijem četvrtom Evanđelju pod helenističkim utjecajem Isus primjerice mogao govoriti o slavi koju je imao u Boga prije postanka svijeta (Iv 17,5), što ni konzervativni egzegeti ne priznaju kao riječ historijskog Isusa, prva tri evanđelja ništa ne znaju o Isusovoj preegzistenciji (prvo, Markovo, niti o bezgrešnom začeću). I dok četvrto Evanđelje sve do križnoga puta uzvisuje Isusa gotovo kao kakvoga boga (ali je razlika spram Boga ipak jasna!), prema sinoptičkim evanđeljima Isus je još u potpunosti Sin čovječji koji trpi, po kojemu djeluje Bog. Raisanen naročito upućuje na govore iz Djela apostolskih, gdje Luka koristi staru građu iz predaje koja Isusa potpuno podređuje Bogu: jasno se govori o Isusu kao *Božjem* slugi, *Božjem* Kristu, *Božjem* izabraniku: Bog djeluje po njemu, Bog je bio s njim; bio je ubijen prema Božjem planu, ali Bog gaje uskrsnuo iz smrti, učinio Gospodinom i Kristom te - već sam citirao to važno mjesto - postavio za Sina Božjega. Ne spadaju li svi ovi ("adoptivno" obojeni) Lukini iskazi okvir stroge židovske ili islamske vjere-u-jednoga-Boga? Pa ipak je ovo bila vjera kršćana: obraćenih Židova! A možda i muslimana?

Bila je to svojevrsna zla sudbina što je Crkva u nastajanju gotovo posve odstranjena sa svoga materinskoga tla, pogotovu nakon potpunog razaranja Jeruzalemayod carem Hadrijanom 132. godine i pošto su svi na kršćanstvo obraćeni Zidovi izbjegli na istok: Crkva *Zidova,* kojaje postala Crkvom Židova *i* pogana, sada je postala Crkvom (helenističkih) *pogana.* Malobrojni obraćeni Židovi koji nisu htjeli sudjelovati u razvoju helenističke Crkve i njene sve naglašenije kristologije bili su *žigosani kao heretici,* kao primjerice ebioniti, koji su prema povjesničaru Crkve Euzebiju prihvaćali Isusovo bezgrešno začeće, ali su odbacivali njegovu vječnu preegzistenciju. Baš kao što čini - Kuran!

Našemu propitivanju nije do toga da još jednom "izvodi" islam iz židovstva ili kršćanstva, nego da taj islam, što su ga od dana Ivana Damaščanina dekvalificirali kao "ršćansku herezu", iznova shvati ozbiljno, nanačin koji izaziva upravo kršćane: islam podsjeća kršćane nanjihovu vlastitu prošlost! Čini se da ovdje postoji izuzetno važan primjer međuovisnosti i interakcije među različitim religijskim pokretima čovječanstva, što je naročito naglašavao Wilfred Cantwell Smith. I ovdje je *Paul Schwarzenau* u pravu kada kaže: "Ono čemu Kuran odlučno pri-

bavlja valjanost jest židovski element kršćanske poruke. Zatajeni židovski kršćani iznova istupaju u Kuranu" (str. 124). A Schwarzenau se poziva na oštroumnu analizu velikoga protestantskog egzegeta *Adolfa Schlattera,* koji je jasno analizirao odnose između poganskog kršćanstva, židovskog kršćanstva i islama još 1926, u svojoj "Povijesti prvoga kršćanstva" /Die Geschichte der ersten Christenheit/: "Židovska je Crkva ipak izumrla samo u Palestini zapadno od Jordana. No kršćanske zajednice sa židovskim običajima i dalje su postojale u istočnim podmčjima, u Dekapolisu, u Betaniji, kod Nabatejaca, na mbu sirijske pustinje i prema unutrašnjosti Arabije, potpuno odijeljene od ostaloga kršćanstva i bez zajedništva s njim. . . Židov je kršćaninu bio još samo neprijatelj, a grčko raspoloženje, koje je prešućivalo zločine Trajanovih i Hadrijanovih generala kao zasluženu sudbinu zlih i izdajničkih Zidova, prešlo je i na Crkvu. I vodeći ljudi kršćanstva koji su živjeli i naučavali u Cezareji, kao Origen i Euze- bije, ostali su u začudnom neznanju o kraju Jeruzalema i njegove Crkve. Jednako su oskudne njihove vijesti o preostalim židovskim kršćanima. Židovi (sic!) su bili heretici jer se nisu pokoravali zakonu vrijedećem u ostalom kršćanstvu, i stoga su izdvojeni. Nijedan od vođa Crkve u Carstvu nije slutio da će ovome kršćanstvu što su ga prezreli još jednom svanuti dan kada će ono potresti svijet i razoriti velik dio duha Crkve što su ga oni sagradili; zbilo se to kada je Muhamed preuzeo posjed koji su očuvali Židovi, njihovu svijest o Bogu, njihovu eshatologiju koja navi- ješta Sudnji dan, njihove običaje i legende, i kada je kao »Božji Poslanik« uspostavio novi apostolat" (str, 367 f.).

Prema Schlattem, dakle, Muhamed je nešto poput "judeokršćanskog apostola" u arapskom ruhu? To je čudnovat uvid, a Schlatter ga je još 1918. iscrpno obrazložio u raspravi o "Razvitku židovskog kršćanstva u islam" /Die Entwicklung des jiidischen Christentum zum Islam/ ("Evan- gelisches Missionsmagazin", str. 251-264). No za ovo, se jedva znade: još četrdeset godina prije Schlattera Adolf von *Harnack* vidio je u islamu daljnje očitovanje judeokršćanstva, točnije gnostičkog judeokršćanstva, i to posebice sekte elkesaita, kojaje uz ostalo zastupala strogi monoteizam i odbacivala crkveni nauk o hipostazama i Sinu Božjem. U svojoj povijesti dogmi, gdje najavljuje vlastiti rad iz 1877, Hamack sažimljući dolazi do rezultata: "Islam je preobrazba židovske religije, i same već preo- bražene gnostičkim židovskim kršćanstvom, na arapskom tlu, djelovanjem velikog proroka... Strogim naglašavanjem Božje jedinstvenosti i odbacivanjem idolopoklonstva, općenito jednostavnošću u kojoj se iznova pojavila duhovna religija, islam je očevidno bio iznad onoga kršćanstva, s njegovim naukom o Trinitetu što su ga jedino sublimni učenjaci mogli razumjeti kao monoteizam te s njegovim kultom čudesa i svime što uz to ide. Pri oslobađajućoj redukciji monoteizma na nekolike odlučujuće ' momente, nemalo kršćana pristupilo je Proroku, čim su smjeli i dalje štovati Abrahama, Mojsija i Krista ([4]1909, str. 537).

Dakako: kako slijedi iz današnjega stanja istraživanja, izravna ovisnost islama o (kako god uobličenom) judeokršćanstvu mogla bi prema građi i dalje ostati dvojbenom; jednostavno, znamo premalo o Arapskom poluo-

toku u onim stoljećima prije Muhameda. No analogije jesu i ostaju zbunjujuće: čak i kada se historijski ne bi mogla verificirati genetička veza, tradicijskopovijesne paralele ipak su neporecive. A kako će se objasniti zbog čega je Muhamed - premda je odbacio ortodoksnu (odnosno monofizitsku) kristologiju - ipak često govorio sa simpatijom o Isusu kao velikom ' 'Glasniku" (rasul) Božjem, čak kao o "Mesiji" (masih) koji je donio Evanđelje? Posežući za Hamackovim i Schlatterovim istraživanjima i dopunjajući ih radovima T. Andraea i H. H. Schaedera, *Hans-Joachim Schoeps* u svojoj "Teologiji i povijesti judeokršćanstva" (Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tiibingen, 1949) u skladu sa svojim tradicijskohistorijskimpolazištem uz mnogobrojne argumente dolazi do sljedećeg zaključka: "Cak i da se ne može izvesti egzaktan dokaz toga odnosa, izravna ovisnost Muhamedova o judeokršćanskim sektama ipak ostaje izvan svake sumnje. A time se kao paradoks doista svjetskih povijesnih razmjera nadaje činjenica da je judeokršćanstvo doduše propalo u kršćanskoj Crkvi, ali se u islamu konzerviralo i doseže sve do naših dana nekim svojim djelatnim impulsima" (str. 342).

Začudo, ovi su historijski uvidi u dosadašnjoj kršćanskoj teologiji ostali jedva poznati, da i ne govorimo o njihovu ozbiljnom prihvaćanju. Mnogo toga ovdje treba istražiti, primjerice priču o onome priženjenom rođaku Waraqu koji je govorio hebrejski, a koji je kao kršćanin (doduše teško kao helenistički kršćanin) već veoma rano upozorio Muhameda da je njegov doživljaj objave srodan Mojsijevu. Kao i uvijek: tko bi mogao previdjeti da se ovdje otvaraj u neslućene mogućnosti za toliko nužan tri- lateralni dijalog ("trijalog" Zidova, kršćana i muslimana)! Jer, kako god se riješilo pitanje genetičke zavisnosti: u *Muhamedovu* shvaćanju Isusa iznova su na svjetlo povijesti izašle predaje *judeokršćanskog duha*, potisnutoga, prezrenoga, zaboravljenoga u helenističkoj Crkvi! A taj je duh sa svoje strane očuvao središnja židovska nastojanja u mladome kršćanstvu.

I pritom ne zaboravimo: Muhamed u svojoj obrambenoj borbi protiv staroarapskoga mnogoboštva (sve moguće djece Alahove) nije mogao drugo do odbaciti poganski opterećen pojam "Sin Božji". No Muhamed je ujedno recipirao priču o Isusu kakva je tada kužila Arabijom, i protumačio je na svoj način. Jer, ono što se tako često događalo unutar Biblije sada se događa i u Kuranu: starija predaja ne recipira se doslovno, nego se aktualizacijom iznova interpretira u svjetlu suvremenih iskustava. I kao što kršćani primjenjuju na Isusa mnoge izreke Staroga zavjeta koje su htjele reći nešto drugo ("proročanstva"), tako i Muhamed prema svojoj sadašnjosti tumači mnogo toga što je čuo o Isusu. Da, cijelu Isusovu veličinu on vidi u tome što je po Isusu i u njemu kao Slugi i Poslaniku Božjem djelovao sam Bog, tako da Muhamedova "kristologija" možda i nije veoma udaljena od kristologije judeokršćanske Crkve.

Analizirajući kristološki relevantne kuranske tekstove, *Claus Schedl* u ovoj bi točki mogao imati pravo:

"Zamisao kristologije Sluge Božjega, kakva je fragmentarno sačuvana u Djelima apostolskim, nije se doduše dalje izgrađivala u helenističkoj

Crkvi Zapada, ali čini se da je označavanje Isusa kao Sluge (‘abd) za sirijsko-semitsko kršćanstvo Istoka bila dominantnom kristološkom formulom vjere. Kada dakle Muhamed u središte svoga naviještanja o ‘Isau (= Isusu) u središte stavlja titulu sluge[4], on time prihvaća iskonsku kršćansku zamisao, čisti je od suvremenih iskrivljavanja, ali - za razliku od helenističko-zapadnjačke misli - izbjegava pravo ontološko preciziranje.

Unatoč toj otvorenosti kuranskih iskaza, nedvojbeno je da robu Božjemu Isau (Hsa) pripada naročit položaj među ostalim robovima Božjim. Na početku i na kraju njegova života očituje se Alahova djelatna moć. ‘isa je došao na svijet jedino putem stvoriteljske Alahove riječi, a s križa je uzet Alahu i uzvišen. Ne samo da jc u svome životu činio čudesa, nego je i sam kao znakovito čudo Božje izdvojen usred cijeloga čovječanstva.

Stoga bismo trebali prestati govoriti da je Muhamed samo nedostatno poznavao kršćanstvo; u Kuranu se on dakako ne spori s vjerskim odlukama sabora zapadne Crkve; ukupna slika što smo je dobili iz naših istraživanja ipak bi mogla pokazati da je veoma dobro poznavao temeljnu strukturu sirijsko-semitske kristologije i dalje je samosvojno razvijao. Želi li muslimansko-kršćanski dijalog postati plodnim, moramo polaziti od ovih osnovnih činjenica" (str, 565 f.)

O čemu bismo trebali govoriti

Što slijedi iz svih ovih novih spoznaja? Stojimo pred izvanredno složenim problemom čije se posljedice još ne mogu sagledati. Ako je ovdje prikazani egzegetski nalaz točan i ako se može razjašnjavati dalje, onda to od obiju strana zahtijeva da ne misle kao prije u alternativama: Isus ili Muhamed, nego - uza sva ograničenja i razlike - snažnije, u sintezama: Isus i Muhamed: budući da i sam Muhamed svjedoči o Isusu, o jednome Isusu kakvoga možda nisu mogli razumjeti helenistički poganski kršćani, nego Isusovi prvi učenici, koji su bili Židovi.

Jer, Muhamed sa svojom predajom o Isusu podsjeća i Židove da Isus pripada kontinuitetu *židovske povijesti spasenja.* Šutnju židovskih rabina o Isusu u prvim stoljećima, koja je bila rezultatom njegovih kletvi u sinagogi, Muhamed začudo ne dijeli. Već zbog toga njegovo vrednovanje Isusove osobe na židovskoj pozadini najvjerojatnije nije pod židovskim utjecajem, nego pod judeokršćanskim. Jer judeokršćansko je a ne židovsko zamjenjivanje staroga zakona novim, pounutrenje zakona do zakona vjere, isticanje Sudnjega dana i značenja samog nositelja objave (Isus se spominje u kršćanskom ispovijedanju vjere, Muhamed u islamskom, ali ne i Mojsije u židovskom) - sve su to crte što ih kršćanstvo prije dijeli s islamom nego sa židovstvom. Ne odgovara li ovome sklopu i to što je kasnija tradicija uobličila Muhamedov lik tako da je nastao upravo odraz Kristova lika? I Muhamedu se pripisuju čudesno rođenje i čudesa, bezgrešnost i uzašašće.

4. U prijevodima Kurana u našim prostorima to se gotovo uvijek prevodi kao "rob", (op. prev.)

Ipak: moramo li uopće uspoređivati Isusa i Muhameda? Po sebi, gledano iz vlastite vjere, ne moramo, ali možemo to činiti. I trebali bismo to činiti, pred novim vremenskim obzorjem i radi mira među religijama. Usporedbe se ne moramo bojati, ali, kako smo vidjeli, imamo što naučiti od nje.

No da kao kršćanin ne bih u ovome propitivanju, delikatnome i za muslimane i za kršćane, bio unaprijed pogrešno shvaćen: kao europski kršćanin poganskog podrijetla mogu posve razumjeti helenistički razvoj kristologije, mogu prihvatiti istinu velikih kristoloških sabora od Niceje do Kalcedona; njihove velike intencije i sadržaji mogu se potpuno potvrditi u svjetlu Novoga zavjeta. Ne mislim dakle da bi kršćanin danas opet naivno mogao početi od ništice, tako reći postati judeokršćaninom.

No u *ekumenskom* smislu (s obzirom na muslimane i Židove) muči me pitanje: kako da muslimanu (ili Židovu) objasnim zbog čega kršćani vjeruju u ovoga Isusa kao Krista, Božju objavu? A s tom intencijom imam potpuno pravo upozoriti na kristološku opciju potisnutu na rub i odbačenu, ali ipak potpuno legitimnu, čak izvornu, opciju od koje su polazili učenici Isusovi i najstarija židovsko-kršćanska zajednica; još stoljećima prenosile su je razasute judeokršćanske zajednice iz istočnog Jordana sve do Arabije, a konačno je tako predana i Muhamedu. I pitam se nisu li možda već ovdje pripravljene kategorije koje ovoga Isusa kao Božju objavu muslimanima i Zidovima čine razumljivijim negoli helenistički nauk o dvjema naravima.

Muhamed - "samo jasan opominjač"

Kako bi dakle musliman mogao pokušati vidjeti Isusa iz toga ekumenskog motrišta; a kako kršćani Muhameda? Pri sadašnjem stanju rasprave mogu sebi dopustiti samo nekoliko naznaka, i pritom pretpostaviti troje:

1. Kršćani i muslimani vjeruju u jednoga jedinoga Boga i odatle u jednu povijest spasenja; kao što su kršćani odatle motrili već Adama, Nou, Abrahama i sve oce Izraela kao "kršćane" prije Krista, tako i muslimani priznaju iste oce (kako god historijski stajalo s porijeklom od Jišmaela koje se ne može verificirati), pa i Isusa, kao "muslimane" prije Muhameda;
2. prema ovome Muhamedu (koji je svjedočio za Isusa) kršćani više ne mogu biti ravnodušni i potcjenjivati ga kao pseudoproroka, kao da poslije Krista proroka više nije bilo;
3. ovaj Isus (za kojega je svjedočio i Muhamed) i dalje može muslimanima reći nešto važno.

Kršćanstvo i islam ne mogu se dakle uzajamno opovrgavati kao totalno odvojene religije, nego su - kao i židovstvo i kršćanstvo - utkani jedno u drago kao religijski pokreti. Kako bi dakle muslimani mogli motriti Isusa, a kako kršćani Muhameda?

Kako bi *muslimani* mogli vidjeti Isusa? Već sada ga vide kao jednoga od najvećih proroka i glasnika jednoga Boga, koji je od Boga bio posebno

odlikovan kao "Božji rob" od svoga rođenja do svoga uskrišenja Bogu, a s onim što je naviještao ima za Muhameda trajno značenje.

Izvjesno je. za muslimane će kao i prije Muhamed i Kuran što ga je on donio biti presudnom smjernicom za vjeru i djelo, život i smrt; muslimane dakle, da bismo izbjegli svaku pojmovnu pometnju, ne treba ni u širem smislu nazivati "kršćanima", kao što je to primjerice činio Wilfred Cantwell Smith.

Ali: ako se već Isus u Kuranu naziva "Riječi" Božjom i donositeljem "Evanđelja", ne bi li tada muslimani trebali pokušati šire razumijevati to Evanđelje? Ne bi li tada trebali uzeti ozbiljno:

da bi se prema Isusovoj poruci i praksi, Bogu i čovjeku za volju, relativirao islamski zakon koji je čestoveoma krut, a čovjek oslobodio, doduše ne od zakona, nego od zakonitosti (slično kao u judeokršćana);

da iz Isusova života, smrti i novoga života prosijava novo, produbljeno shvaćanje Boga koji voli i suosjeća;

da je u ime upravo ovoga Boga, i nasuprot izvanjski toliko besmislenoj patnji i propasti, od Isusove smrti načinjena upravo ponuda smisla?

Nije li u smjelim rečenicama muslimanskog teologa Mahmouda M. Ayouba, koji živi u Americi, izraženo mnogo ekumenske otvorenosti glede "islamske kristologije"? Odavde bismo morali poći i misliti dalje: "Stoga vidimo da je - kao i Krist kršćanske vjere i nade - i Isus Kurana i kasnije muslimanske pobožnosti mnogo više od običnoga ljudskoga bića ili pukoga glasnika Knjige. Dok Krist islama nije Krist kršćanskog duha, Krist Evanđelja često govori u jednostavnom, ljudskom Isusu muslimanske pobožnosti. Zaista: slobodni duhovi islamske mistike u čovjeku Isusu nisu nalazili samo primjer pobožnosti, ljubavi i odvraćanja od svijeta, u kojega su se nastojali ugledati, nego upravo Krista koji utjelovljuje ispunjenu čovječnost, čovječnost obasjanu božanskim svjetlom. Ovaj refleks božanskoga svjetla u srcu i duši čovjekovoj poznat je u jeziku islamske mistike kao tajalll: manifestacija božanske ljepote i veličanstva u čovjeku i po čovjeku. U tome pojmu božanskog očitovanja susreću se u mnogim točkama kršćanski i muslimanski likovi Isusa" ("The Muslim World", LXVI, 1976, str, 187).

Kako bi *bkršćani* mogli vidjeti *Muhameda*? Mnogi ga kršćani već motre kao proroka značajna za mnoge narode ovoga svijeta, koji je još za života blagoslovljen velikim uspjehom.

Izvjesno je: za kršćane su kao i prije Isus Krist i radosna vijest koju on naviješta odlučujuće mjerilo za vjeru i djelo, život i smrt: definitivna Riječ Božja (Hebr l, l f.). Dakle, i obrnuto, ni kršćane se ne bi u širem smislu trebalo nazivati "muslimanima", kao što opet predlaže Smith. Krist tako jest i ostaje za kršćane *presudnim regulativom* za volju Boga i čovjeka.

Ali: ne bi li kršćani, koji prema Novome zavjetu poznaju i druge proroke, morali ovoga Muhameda shvaćati ozbiljnije? Ne bi li morali uzeti ozbiljno opomene Kurana: da jedan neusporedivi Bog uvijek mora biti u središtu vjere; da ne dolazi u pitanje pridruživati mu bilo kakve bogove ili

božice; da su vjera i život, ortodoksija i ortopraksija sve do politike povezani?

Muhamed bi tako uvijek iznova bio *proročanski korektiv* za kršćane u ime jednoga i istoga Boga, bio bi *proročki opominjač:* "Ja slijedim samo ono što mi se objavljuje i samo sam dužan da otvoreno opominjem" (sura 46,9).

Smijemo li ipak zahtijevati od muslimana ili od Židova da prizna helenističke sabore od Niceje do Kalcedona? Što bi učinio sam Isus iz Nazareta? Ovo je pitanje od nemala značaja ne samo za arapskoga nego i za afričkoga, indijskoga i indonezijskoga, konačno i za kineskoga i japanskoga kršćanina.

Konačno, i u islamu i u kršćanstvu riječ je o *odluci vjere* za koju ipak moramo razumno odgovarati pred nama samima i pred drugima. Pritom kao kršćanin mogu vjerovati da sam, izabravši ovoga Isusa kao Krista za svoj život i smrt, ujedno izabrao i njegova sljedbenika Muhameda, budući da se on poziva na jednoga te istoga Boga i na Isusa.

Veoma je koristan bio susret održan na nalog Evangeličke crkve u Njemačkoj, "Kršćani i muslimani u dijalogu" (Christen und Muslime im Gesprach, ur. J. Micksch i M.Mildenburger, 1982), gdje se sažeto upozorava na moguću povezanost islama i judeokršćanstva; ondje se s pravom kaže: "U svemu tome važno je što kršćani i muslimani žive u istome svijetu i što moraju očuvati svoju vjeru. Oni neće uvijek jednako reagirati na izazove ovoga svijeta. Ali, uza svu različitost njihova ih vjera obvezuje na odgovoran život pred Bogom i na službu ljudskoj zajednici. Oni - s punim uzajamnim poštovanjem - ne mogu jedni drugima ostati dužni za svjedočanstvo svoje vjere" (str. 12 f.).

Danas se *ne predlaže ne misionarenje u kolonijalnom stilu* (kršćanske misije u muslimana i sada muslimanske u kršćana), *nego svjedočenje o vlastitoj vjeri* (muslimani kršćanima i kršćani muslimanima): radi obostrane informacije, obostrana izazova i naposljetku radi obostrane transformacije.

Ali, neka posljednja riječ u ovome pokušaju "kršćanskoga odgovora", koji ne želi biti krajem nego početkom jednoga razgovora, pripadne muslimanskom znanstveniku, već citiranome Mahmudu Ayoubu: "Ova posljednja faza u dugoj povijesti muslimansko-kršćanskih odnosa još je sva u zametku. Kada bude potpuno ostvarena, tako se nadamo, dovest će do istinskoga ekumenizma: ekumenizma koji će islamu ustupiti njegovo mjesto ne kao herezi pravoga kršćanstva, nego kao autentičnu izrazu božanske, nepromjenljive istine. U tom duhu uzajamna priznavanja i uvažavanja neka islam nauči kršćane nečemu što će osnažiti njihovu vjeru u istinu, istinu koja je veća od ikakva izraza u bilo kojoj vjerskoj tradiciji, ikakvom individuumu ili zajednici. Da bi se ostvario taj ideal, i muslimani bi morali iznova promisliti upravo svoje vlastito shvaćanje istinskog značenja islama: pravedno suditi o iskonskom savezu Boga i svih ljudi, kao i o božanskoj potvrdi ovoga saveza u različitim izražajnim oblicima religijski pluralističnoga svijeta" (str, 165).

TEMELJNA LITERATURA O ISLAMU

*Naslovi s oznakom *podrobnije su prikazani.*

Općenito:

1. PIERRE RONDOT: *Der Islam und die Mohammedaner von heute.* (franc. izvornik: Paris 1958) Stuttgart 1963.
2. KENNETH CRAGG: *The Call ofthe Minaret.* New York 1964.
3. FAZLUR RAHMAN: *Islam.* Chicago/London 1966, [2]1979.
4. LOUIS GARDET: *Islam,* (franc. izvornik: Paris 1967) Kolo 1968.
5. W. MONTGOMERY WATT: *What isIslam?* London/Beirut 1968.
6. CLAUDE CAHEN/G.E. VON GRUNEBAUM: *Der Islam,* l-IL Frankfurt a.M. 1968-71 (Fischer Weltgeschichte, Bd.l4-15).
7. *Das Vermachtnis des Islam.* 2 Bde. Ziirich/Munchen 1980/81. (prevedeno s engleskog: *The Legacy of Islam,* ed. J. Schacht i C.E. Bosworth. London 1974)
8. *EMMA BRUNNER-TRAUT: *Diefunfgrossen Weltreligionen.* Freiburg 1974, [11]1984.
9. ADEL-THEODOR KHOURY: *Einfihmmg in die Grundlagen des Islam.* Graz 1978.

lO. *MAXIME RODINSON: *Lafascination de TIslam.* Paris 1980. l l.

*WILFRED CANTWELL SMITH: *On understanding Islam.* Den Haag 1981.

12. PETER ANTES: *Die Botschaft fremder Religionen: Buddhismus, Hinduismus, Islam.* Topos Taschenbiicher 1981.
13. GERHARD ENDRESS: *Einfuhrung in die islamische Geschichte.* Miinchen 1982.
14. WERNER ENDE/UDO STEfNBACH (Hrsg.): *DerIslam in der Gegemvart.* Miinchen 1984.

Uzi:

1. *RUDI PARET: *Mohammed und der Koran.* Stuttgart [5]1980.
2. RUDI PARET: *Der Koran. Ubersetzung.* Stuttgart 1966.
3. RUDI PARET: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz.* Stuttgart 1971.
4. FAZLUR RAHMAN: *Major Themes of the Qur 'iin.* Chicago 1980.
5. TILMAN NAGEL: *Der Koran. Einfuhrung, Texte, Erlduterungen.* Miinchen 1983.
6. ANNEMARIE SCH1MMEL: *UndMuhammed ist sein Prophet.* Diisseldorf/Koln 1981.

Uz U:

1. TILMAN NAGEL: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte derpolitischen Ordnungsvorstellungen der Muslime.* 2 Bde. Zurich/Miinchen 1981.
2. W. MONTGOMERY WATT/ALFORD T. WELCH: *Der Islam,* L Stuttgart 1980.
3. ANNEMARIE SCHIMMEL: *Denn dein istdas Reich: Gebete aus dem Islam.* Freiburg/Basel/Wien 1978.

Uz HI:

1. LOUIS GARDET/GEORGES ANAWA Tl: *Introduction a la theologie musulmane.* Paris 1948.
2. HERMANN STIEGLECKER: *Die Glaubenslehren des Islam.* Paderborn 1956-62.
3. LOUIS GARDET: *Dieu et la destine'e de l'homme.* Paris 1967.
4. TOR ANDRAE: *lslamische Mystiker.* (Stockholm 1947) Stuttgart 1960.
5. ANNEMARIE SCHIMMEL: *Mystische Dimensionen des Islam.* Aalen 1979.
6. WIEBKE WALTER: *DieFrau im Islam.* Stuttgart 1980.

Uz IV:

1. JOSEF HENNINGER: *Spuren christlichen Glaubenswahrheiten im Koran.* Schonbeck/Beekenried 195 l.
2. *GEOFFREY PARRINDER: *Jesus in the Qur'an.* London 1965.
3. HEIK.KI RAISANEN: *Das koranische Jesusbild.* Ein Beitrag zur Theologie des Islam. Helsinki 1971.
4. HEIKKI ^AIS^NEN: *The Portrait ofJesus in the Qur 'an: Reflections of a Biblical Sc:holar.* U: The Muslim World (Hartford Seminary Foundation), 70, 1980, str. 122-133.
5. THOMAS O'SHAUGHNESSY: *The Development of the Meaning of the Spirit in the Qur'an.* Rome 1953.
6. *RUDI **PaRET:** *Toleranz und Jntoleranz im Islam.* U: Saeculum 21, 1970, str. 344-365.
7. ALBRECHT NOTH: *Moglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz.* U: Saeculum 29, 1978, str.l90-204.
8. ADEL-THEODOR KHOURY: *Toleranz im Islam.* Miinchen 1980. *
9. BERNARD LEWIS: *L 'Islam et les non-musulmans.* U: Annales 1980, str. 784-800.
10. NORMAN STILLMAN: *The .favs ofArab Lands.* Philadelphia 1979.
11. ALAIN DUCELUER: *Le miroirde l'Islam. Musulmans et chre'tiens d 'Orient au Moyen Age.* Paris 1971.

B.

HINDUIZAM
I KRS C ANSTVO

VREMENSKA TABLICA

7-4. tisućljeće 3-	prethodnica kulture Inda
2. tisućljeće ca.	procvat kulture Inda
1750. ea. 1700-	propast kulture Inda
1200.	naseljavanje Arijaca u Punjab; nastanak 2-9. knjige Rigvede
ea. 1000.	zaključeno kanoniziranje Rigvede; uskoro slijede Sarnaveda i Yajurveda; Atharvaveda još dugo ostaje otvorena za dodatke Arijci prodiru u gornju dolinu
ea l 000-850.	Gangesa; procvat nauka o žrtvovanju (starije brahmane)
ea. 850-500.	Arijci i u donjoj dolini Gangesa; rana filozofija (starije upanišadc); brahman i atman; nauk o ponovnom rođenju, teorija kanne; oslobođenje putem znanja doba prijeloma; pokušaji refomie; osnivanje monaških redova (budizam, đainizam); srednje
ea. 600-300.	upanišade; početak bhaktizma i sve veće značenje pučkih religija car Ashoka Maurya promiče budizam višnuizam, šivaizam i druge hinduističke religije dolaze u prvi plan; nastanak velikih hinduističkih
268-233.	epova Mahabharate i Ramayane; stvaranje šest
3. st. prije Kr. do 3.st. poslije Krista	filozofijskih sustava (najprije samkhya, joga, purva mimamsa i vaisheshika, potom nyaya i konačno vedanta: Brahmasutre tek u 4. stoljeću); Lakulin (ea. 2.st.), utemeljitelj pashupata-šivaizma; budizam i šivaizam šire se po srednjoj Aziji, šivaizam i višnuizam po južnoj Indiji i Indoneziji; na sjeverozapadu Indije strana vladavina Indo-Grka, Parta, Saka i Kušana
320-500. ea.	dinastija Gupta u sjevernoj Indiji; procvat hinduističkih religija širenje šaktizma i tantrizma;
600-900.	procvat pancaratra-višnuizma; od 9. st. procvat kašmirskog šivaizma; propadanje budizma u Indiji (konačno ga potiskuje islam na početku 13. stoljeća)

između 650. i 800.	Shankara, glavni eksponent advaite (tradicionalni podaci 788-820)
712.	Arapi u Sindhu
1000-1027.	islamski pljačkaški pohodi u Indiji
ca. 1056-1137.	Ramanuja, zastupnik kvalificiranoga monizma (tradicionalni datumi l 017-1137) osnivanje sultanata u Delhiju
1206.	Madhva, glavni zastupnik dualističke vedante
ca. 1056-	
12-13. st.	Shrlkantha i Meykanda stvaraju shaiva-siddhantu Vasco da Gama u Indiji
1498.	višnuistički bhaktizam intenziviraju
15-17.	Radha-Krishna (Vallabha 1479-1531; Caitanya 1486-1533) i Rama (Rama-nanda ea. 1400-1470, prema tradiciji oko 1299-1410; Tulsldasa 1532-1 623); pokušaji posredovanja među islamom i višnuističkim bhaktizmom: Kablr (1440-1518); guru Nanak (1469-1539), utemeljitelj pokreta sikha; Dadu (1544-1603) osnivanje Mogulskog Carstva car Akbar, pokušaj izjednačenja religija 1582. godine
1526.	osnutak East India Company Indija
1556-1606.	postaje dijelom Britanskog Carstva
1600.	neohinduistički refonnatorski pokreti: Brahma Samaj (1828), Ramakrishna
1858. 19-20. st.	(1836-1 866) i Ramakrishna-Mission (1897), Prarthana Samaj (1867), Arya Samaj (1875), teozofsko društvo (1875), Mahatma Gandhi (1869-1948), Shri Aurobindo (1872-1950); Shri Ramana Maharshi (1879-1950) podjela indijskog podkontinenta, nezavisnost Indije i Pakistana: Indija postaje
1847.	sekularnom državom, Pakistan postaje islamskom republikom pojavljivanje niza gurua, djelomice veoma uspješnih i na Zapadu:
poslije 1947.	Krishnamurti, Cinmayananda, Maharshi Mahesh Yogl (transcendentalna meditacija), Satya Sai Baba, Bhaktivedanta Svami Prabhupada (Krishna Consciousness), Balyogeshvar (Divine Light Mission), Bhagavan Rajneesh itd.

I.

ŠTO JE HINDUIZAM?
O POVIJESTI JEDNE RELIGIJSKE TRADICIJE

1. HEINRICH VON STIETENCRON: Hinduističke perspektive

U islamu, kojim smo se do sada bavili, sve se još činilo veoma jednostavnim. Povijest mu je jasna, učenja su mu lako razumljiva i, unatoč svim razlikama, islam nam je prilično blizak zato što je veoma srodan kršćanstvu. Nije bilo moguće previdjeti zajedničke strukture i zajedničku baštinu.

U hinduizmu, bojim se, to postaje složenije i nepreglednije. Hinduizam ne samo da nema crkve poput islama, nego nema ni općenito obvezatna nauka. Umjesto toga, on nudi mnoštvo mogućnosti religioznog djelovanja, mišljenja i vjerovanja te, kako ćemo još vidjeti, u velikoj mjeri izmiče našemu pojmu religije.

Za razliku od islama, hinduizam donedavna nije bio ozbiljan suparnik kršćanstvu i stoga nije ni izgledao neprijateljski. Moguće je čak da je hinduizam u susretu s kulturama Zapada imao koristi od egzotične čari i distance koja ga je uljepšavala. No u toj je distanci ostao i maglovito nejasan. Europa ga se nije morala bojati kao islama, stoga se njime i bavila manje intenzivno. Dodirnih točaka bilo je više u filološkom proučavanju, u književnosti i filozofiji nego na području svagdanjega života. Čak ni kolonijalne sile dugo nisu morale bilježiti nikakvu značajniju navalu Indijaca u Europu. To se promijenilo tek kada je, pri masovnom izgonu Indijaca iz Ugande za Idi Amina, Velika Britanija morala prihvatiti mnoštvo izbjeglica koji su imali englesko državljanstvo. U ostaloj je Europi izravan dodir s hinduizmom ostao marginalan. Za nj nisu marili ni autori pučkih knjiga. I tako je hinduizam bio doduše poštovan, ali je i dalje ostao nepoznat.

Situacija se počela mijenjati tek prije nekoliko godina. Mladi iz Europe i Amerike otkrili su indijske religije. Ondje traže nešto što ovdje ne nalaze: religiju kojajednako odgovara i intelektu i osjetilima, religiju punu topline, promjena i mašte. Naslućuju drugačiji stav prema bićima i stvarima svijeta, kao i drugačiji stav prema ljudima i njihovim potrebama. Mnogi se ozbiljno posvećujujogi i meditaciji - ne kao što su već dosad na Zapadu činili pomodni ovisnici kulture prirodne ishrane, koja je jogu shvaćala samo kao jačanje tjelesnih sposobnosti i vanjsku tehniku za obranu od stresa. Štoviše, oni pokušavaju pomoću joge i meditacije otvoriti put ka novoj samospoznaji, novoj čovjekovoj orijentaciji. Naslutili su doduše i nešto od magije beskonačnih napjeva i specifične snage koja raste iz unu-

trašnjega mira. Ukratko, moguće je da se hinduizam na Zapadu ne obraća samo intelektu zapadnjačkih učenih ljudi ili utilitarizmu apostola zdravlja, nego da se ukorjenjuje i u emocionalnom području.

Čini se da to crkvama nije suviše drago. Sa skepsom i djelomice opravdanom brigom one motre djelovanje guma na Zapadu, tim više što im nedostaju kriteriji za raspoznavanje šarlatana od svetaca. To i nije tako jednostavno, jer gum posreduje svoje znanje a da iza njega ne stoji nikakva kontrolna instanca. Već sam rekao: nema ni crkve ni obvezatna nauka. Postoji samo pozadina religijske tradicije koja guruu dodjeljuje ili bi mu barem trebala dodjeljivati njegove obveze. U Indijije to snažan faktor, ali se kod nas ne raspoznaje jasno. Vrijeme je da se započne razgovor prije nego što nastane nova neprijateljska slika. Stoga je razumijevanje nužno. Valja također odstraniti nekoliko zabluda: primjerice zabludu da je hinduizam politeistička religija, a prije svega zabludu da je u hinduizmu općenito riječ o jednoj jedinoj religiji.

"Hinduizam ": pojam što suga obilježili Europljani

Gotovo 200 godina bavili su se europski znanstvenici hinduizmom. Ipak, definiranje hinduizma još uvijek stvara najveće teškoće.

Ponajprije je to uvjetovano mnogolikošću i unutrašnjom proturječnošću fenomena hinduizma. Jer čak unutar hinduizma sveta knjiga jednoga nipošto nije nužno i sveta knjiga drugoga. Bog koji za nekoga može imati podređeno značenje može biti štovan od drugoga s najdubljom predanošću kao najviše božanstvo i gospodar svijeta. Jedan naučava nepovređivanje živih bića, dok se na oltaru drugoga nalazi krv žrtvovanih koza i bivola. Tantričke vježbe jednoga dmgomu su sablazan. Čak i nauk o ponovnom rođenju, koji se nama čini tako tijesno povezanim s hinduizmom, nipošto za sve hinduse ne pripada čvrstome tkivu njihova znanja i vjerovanja.

Dakle, zaista nije lako kada pojavne forme hinduističke religije pokušavamo povezati u jasno prepoznatljiv sklop. Nikakvo čudo: riječ je naposljetku o očitovanjima vjere koja sežu od upotrebe magijskih sila u ritualima plodnosti i žrtvenim kultovima, preko svih nijansi politeističkih, dualističkih i monoteističkih oblika vjere, pa do koncepcije neantropomorfnog, neosobnog apsoluta koji transcendira svaku čovjekovu predodžbu.

Možda se uopće ne bismo toliko trudili sve te stvari stavljati pod istu kapu da već pri oblikovanju pojma "hinduizam" nije bio uključen nesporazum. Riječ hinduizam nije naime samooznaka indijske religije, nego je pojam koji su iznašli Europljani. Trebao je on označiti religiju hindusa, samo se o hindusima nažalost nije dovoljno znalo kada se kovao taj pojam. Nije se pravovremeno spoznalo da oni imaju više religija. Odatle se govori i piše o hinduizmu kao o jednoj od velikih svjetskih religija. Dugo se čak vjerovalo da hinduizam doista postoji. Danas znamo, ne želeći to i

priznati, da hinduizam nije drugo do orhideja što ju je uzgojila europska znanost. Suviše je lijepa da bismo je iščupali, ali je biljka iz retorte: u prirodi je nema.

Ovo je dakako pomalo šokantna tvrdnja. Čemu onda sve te knjige o hinduizmu? Zašto se on pojavljuje u svim djelima o religijama svijeta? Zar statistike ne potvrđuju dojmljivim brojevima da je on jedna od brojčano najvećih religija svijeta, treći po veličini iza kršćanstva i islama? Statistika ipak više skriva nego što otkriva. Jer, upravnim činovnicima hindus je svaki Indijac koji izričito ne ispovijeda neku drugu re1igiju. Novije indijsko pravo djelomice ide čak i dalje, tako što pod skupni pojam "hindu" expressis verbis supsumira i budiste, đainiste i sikhe. Tako "The Orissa Religious Endowments Act, 1969" (Orissa Act 2 of 1970) konstatira već u uvodu na prvoj stranici: "The expression »Hindu Religion« shall include Jain, Buddhist and Sikh religions and the expressions .»Hindu« and »Hindu public religious institutions and endowments« shall be construed accordingly" ("Cuttack Law Times", 1970, str. l).

Da bismo pravilno postupali s pojmovima "hindus" i "hinduizam", moramo najprije znati što oni ustvari znače. Stoga je korisno da se podsjetimo kako su ti pojmovi nastali.

Na koncu se sve svodi na ime velike rijeke Ind u današnjem Pakistanu. Od njezina staroga sanskrtskog imena Sindhu potječe ime pakistanske provincije Sind. Grčkome imenu te rijeke, Indos, zahvaljujemo naše riječi "Indija" i "Indijci". Na perzijskom se ista rijeka zvala Hindu, a kao i na sanskrtu ta je riječ označavala i zemlju kojom je rijeka tekla: najprije samo provinciju uz rijeku koju su osvojili Perzijci, a potom i ostali dio zemlje iza nje, Indiju. Ime zemlje u množini (Indije) označavalo je pak narod koji je ondje prebivao, Hinduse, "ljude s Inda" ili "narod Indije", Indijce.

Još u perzijskim spisima na klinastom pismu i u Avesti pojavljuje se riječ "Hindu" kao ime zemlje, a otkako je perzijski kralj Darije I. 517. godine prije Krista proširio svoje carstvo sve do Inda, i Hindusi, stanovnici zemlje Hindu, to jest Indijci, bili su uvršteni u perzijsku mnogonarodnu državu i njenu vojsku. Otada su Perzijci i narodi koji govore perzijski više od 1 000 godina općenito označavali Indijce kao Hinduse. I. Arapi su kasnije Indijce nazivali "Al Hind".

Značenjska promjena te riječi pojavila se relativno kasno, razvijala se posve postupno, a konačno suje dovršili tek Europljani. Otkako su naime muslimani 712. godine prodrli u dolinu Inda i ondje se trajno utvrdili, u Indiji je postojala skupina stanovništva koju arapski i perzijski autori nisu ubrajali u hinduse. I indijski konvertiti na islam, sada su smatrani muslimanima, a ne više hindusima. Osim toga, iz srednje Azije muslimanima su bili poznati budisti, koje su nazivali "shamaniyya" ili "sumaniyya"; ta je riječ izvedena iz sanskrtskog "shramana" tj. srednjoindijskog "samana", a oboje znači redovnik. Tako su oni i u Indiji mogli razlikovati budiste od brahmana (arapski: barahima).

Potom su, oko 1000. godine poslije Krista, u Indiju upali muslimani koji su govorili perzijski; najprije kao pljačkaši, a potom oko 1200. kao osnivači carstva, pokorili su doduše velike dijelove Indije, ali su samo mali dio stanovništva mogli obratiti na Muhamedovu religiju. Indijce koji se nisu priklonili islamu, a nisu bili ni budisti, dakle većinu Indijaca "nevjernika", i dalje su označavali starom riječju hindu. Ovdje je dakle iz islamske perspektive riječ već imala jasnu religijsku komponentu, ali ne zapravo kao oznaka jedne religije, nego kao granica spram islama i budizma. Islamskim putnicima i učenjacima, kao što su *Abit 1-Qasim, Mas'uđi, al-Biruni, Iđrisf* i ponajprije *Shahrastani,* uopće nije ostalo skriveno mnoštvo indijskih vjerskih formi i kultova, kao što iscrpno dokazuje Bruce B. Lawrence u svom radu "Shahrastani on the Indian Religions" (1976). Davali su im i različita imena, ali riječ hindu i dalje su koristili kao nadređeni pojam za sve pripadnike tih stranih religija u Indiji.

Europski putujući trgovci i misionari upoznali su potom u l 6. stoljeću tu oznaku za mnoštvo nemuslimana u Indiji, a Europljani su prvi odijelili pojmove "Indijac" i "hindu", podredili prvi sekularnom, a drugi religijskom području, te iz posljednjeg konačno izveli pojam "hinduizam".

"Hinduizam ": kolektiv religija

To je učvrstilo zabunu. Jer, kada su se iz milijuna indijskih nemuslimana osim budista uskoro izlučile i druge važne vjerske grupe poput sikha i đainista, Parta, Židova i domaćih lašćana, kao i pripadnika plemenskih religija, tada su ipak pokušali sve ostale - a to je i dalje bila većina - opisati kao hinduse, a njihovu religiju kao hinduizam. U općim prikazima autori su upravo bili prisiljeni iznalaziti ono što je zajedničko; ono što je divergentno naprotiv nije tako jasno dolazilo do izražaja. Same indijske religije pružale su ključ takvom općem pogledu. Uz malo iznimaka, prihvaćate su jedna drugu, uzajamno su se priznavale i postulirale, doduše ne jedinstvo svih religija, ali zato jedinstven posljednji cilj svekolike religioznosti.

Tome također odgovara što prema shvaćanju ortodoksnog, to jest još u vedskoj tradiciji ukotvljenog brahmanstva postoji *samo jedna đharma,* samo jedno jedino načelo koje normativno određuje religijsko, etičko i praktično djelovanje čovjekovo.

Kada ovo načelo različitim društvenim slojevima propisuje i djelomično različite norme ponašanja, primjerice ratniku djelomice drugačije nego brahmanu, to ne ide na štetu univerzalne vrijednosti dharme. Štoviše, dharma obuhvaća i strukturira djelovanje u svim socijalnim područjima i svakomu biću doznačuje njegovu *vlastitu đharmu* (svadharma), njegove posve specifične odredbe, zadaće i obveze. Dhanna je dakle kako *opća etička norma* - a kao takva približno je ostvarena samo u društvu baziranom na vedskoj tradiciji - tako i *individualno i specifično grupno* određenje, zadaća, običaj i propis u socijalnim odnosima ili vjerskoj praksi. U posljednjem smislu dhamia obuhvaća sve forme religije -

od raznih hinduističkih religija preko heretika (primjerice budista i đainista) pa do barbara druge vjere (primjerice europskih kršćana ili muslimana, za koje samo ekstremno konzervativni brahmani drže da potpuno djeluju bez dharme).

Svaka grupa ima *vlastitu formu* dhanne, i ako je grupa dovoljno moćna, ona tu formu može označiti kao najvišu ili najbolju. To su činile pojedine hinduističke religije kada su poredale sve drage religije u ljestvicu prema njihovu udaljavanju od ostvarenja čiste dhanne. To su činili i brahmani kao nositelji i posrednici svete tradicije, koji su se time postavili na vrh socijalne hijerarhije.

Brahmani koji kao poznavaoci dhanne naglašavaju svoju superiornost nalikuju možda na stanovit način kršćanskim duhovnicima kao poznavaocima "istinske" religije. Ali "dhanna", premda se ponekad prevodi kao "religija", obuhvaća bitno šire područje nego naš pojam religije, budući da uključuje i individualne okolnosti postojanja i svjetovno djelovanje, a zalazi čak i u područje životinja i biljaka. Kao posljedica širine toga pojma dharme - nasuprot često antagonističkom ponašanju kršćana i pogana - hinduistu se smislenim može učiniti mnoštvo pokušaja ili formi ostvarenja dhanne, jer je ono uvjetovano hijerarhijskom strukturom duhovnoga i mnogolikošću mogućih zemaljskih oblika postojanja.

Odatle postoji velika razlika između hinduističkog shvaćanja religije orijentiranog prema indijskom pojmu dharme i, s druge strane, kršćanskog ili islamskog shvaćanja religije. Jedinstvenije i mnogo preciznije definira se što treba vjerovati i kako treba djelovati kršćanin ili musliman, nego što treba vjerovati i činiti hindus, koji može pripadati posve različitim religijskim sustavima. Ali, tko želi voditi *smislen religijski dijalog* mora točnije znati s kime to treba činiti. Tu nije riječ samo o *općoj religioznosti* kao takvoj, nego u biti i o *pitanjima sadržaja vjere.* Moramo dakle znati što vjeruje naš partner u dijalogu i što od njega u praksi zahtijevaju njegovi ideali religioznog djelovanja.

Stoga kao pretpostavku za naš razgovor moramo *revidirati predodžbu o hinduizmu.* Mi smo doduše navikli da hinduizam motrimo kao jednu religiju, ali to nikada nije bilo posve točno. Hindusi štoviše prema našem zapadnjačkom shvaćanju religije *nemaju jednu, nego više različitih religija.* Oni sami uopće ne tvrde da imaju jednu jedinu religiju. To je, kako smo već rekli, iznalazak Europljana.

Pojmovi nas zavode, određuju naše mišljenje, i nijejednostavno iznova se rastati od njih. Kada se pojam poput riječi "hinduizam" učvrsti u općem obrazovanju ne samo Europ ljana nego čak cijeloga svijeta, tada je zaista teško iznova ga se osloboditi. Bilo bi čak uzaludno da ga se sada želimo osloboditi. Važnije je da ga ispunjamo novim, točnijim sadržajem, a to znači da njime ne razumijevamo jednu religiju, nego kolektiv religija. Riječ je o potpuno različitim religijama koje su ipak uzajamno povezane zajedničkim geografskim prostorom i njegovom poviješću te dmštveno- - gospodarskim okolnostima i kulturnim odnosima koji su se u njemu raz-

vijali; riječ je o religijama u kojima se nalaze elementi zajedničke tradicije, o religijama koje su tijekom povijesti uvijek utjecale jedna na drugu i zajedno pridonosile oblikovanju indijske kulture.

Granica između *plemenskih religija* i hinduizma nejasna je i također je produktom nedostatno reflektirane navike. Govori se o "procesu hinduiziranja" 'pod čijim se utjecajem u hinduizam integriraju čitava plemena ili dijelovi plemena, a time se misli na oblik socijalne mobilnosti koja se stvara preuzimanjem nekih rituala, propisa o čistoći i dijelova nadregionalnih mitskih tradicija. Daljnje pitanje, pripadaju li zapravo ljudi izvan kasta hinduizmu ili ne, živo je raspravljano i nedvojbeno potvrđeno upravo u najnovijoj prošlosti, u povodu prelaska harijanskih grupa na islam u samoj Indiji.

Danas su *vLfnuizam* (štovanje boga Višnua) i *šivaizam* (štovanje boga Šive) nedvojbeno najznačajnije religije hindusa. Slijede sljedbenici *šaktizma,* to jest kultovi pridruženi nekom ženskom božanstvu. S tim velikim religijama povezani su mnogobrojni manji kultovi.

U gotovo svim knjigama o hinduizmu piše doduše da su kultovi Višnua, Šive i drugih bogova i božica *sekte unutar hinduizma.* No možemo li pojam *sekta* primijeniti na religijske skupine koje doduše pripadaju zajedničkoj kulturnoj tradiciji, ali se jasno razlikuju po svojim utemeljiteljima, svetim knjigama, svojim prorocima i teolozima, a koje se prije svega *ne mole istome bogu kao najvišemu bogu?*

Kada bismo u području koje je dodijeljeno nama htjeli jednako postupati, morali bismo primjerice kao različite sekte iste religije označiti židovstvo, kršćanstvo, manihejstvo i islam, koji doduše imaju različite svete knjige, različite utemeljitelje vjere i različita imena za najviše božanstvo, ali ipak imaju važne zajedničke elemente i imaju zajedničku religijsku tradiciju. Tada bismo stvorili mogućnost za usporedbu s "hinduizmom", ali valjalo bi dakako očekivati izraze negodovanja, i to od svih grupa stjeranih u takvo jedinstvo, koliko ih god ima.

Tolerancija, istina i tradicija

Karakteristično je što se u današnjih Indijaca ne javlja takav izraz pobune kada sve njihove religije kao "hinduizam" bacamo u isti lonac. Bilo je vremena kada bi to možda bilo drugačije, ali ona su odavna minula. Danas nema nikakva protesta. A zašto? Naravno da ima razlika, ali uočavanje diferencija, inzistiranje na boljem znanju, čvrsto ostajanje pri mojem i tvojem - moja prava religija, tvoja kriva - u njihovim očima to su prilično sitničava stajališta. Pritom se previđa da je potrebno mnoštvo religija da bi se mnoštvu individua s različitim potrebama i različitim razvojem otvorili zasebni putevi, da bi se svakome omogućio vlastiti pristup božanstvu. Mnoštvo se uostalom odnosi samo na površinu. Iza njega prema shvaćanju hindusa stoji *sveobuhvatno intencionalno jedinstvo,* budući da sve religije pokušavaju ljudima otvoriti pristup do božanstva (ili do posljednje zbilje, do apsoluta) i do spasenja kako god ono bilo definirano.

Ne vrijedi to samo za hinduističke religije, to se odnosi na sve religije čovječanstva.

Naspram drugih religija objave ovo je izuzetno liberalna pozicija. Ona omogućuje produktivno koegzistiranje, uzajamno poštivanje i priznavanje tc socijalno izjednačavanje velikih hinduističkih religija, što u zapadnjačkih promatrača pobuđuje dojam da je riječ o jednoj jedinoj religiji. Mi kršćani - pa i muslimani i Židovi - živimo naprotiv u tradiciji religijske konfrontacije, ili bar religijskog razgraničavanja, gdje se u najboljem slučaju prakticira podnošenje strane religije, ah sc čovjek nikada nije odrekao težnje za apsolutiziranjem vlastite religiozne istine.

Tko upozna islam i ne prihvati ga, taj je zaslijepljen i zaslužuje pakao. A tko ne postane kršćaninom premda poznaje kršćansku poruku, tom se možda priznaju olakotne okolnosti, primjerice obzir prema obitelji i društvenom položaju, ali u mnogim se još krugovima tuguje za izgubljenom dušom.

Tako smo danas još veoma daleko od stajališta što ga je pri je otprilike 2000 godina dosegla višnuistička teologija. Jer, ako se čovjek svojom krivnjom ili bez nje obraća nekome drugom bogu - prema nauku višnuista neće mu stoga biti oduzeta milost najvišega boga.

Tako primjerice u *Bhagavadglti,* jednom od temeljnih višnuističkih tekstova, Krišna kaže da on sam ispunjava želje što ih čovjek u intenzivnoj vjeri upućuje nekom drugom bogu (VII, 22). A na drugome mjestu i teološki se obrazlaže ta njegova potpora naspram štovatelja drugih bogova:

> "l *sljedbenici drugih bogova,*
> *što štuju ih puni vjere,*
> *ipak.štuju samo mene,*
> *makar ne posve pravilno"* (IX,23).

Najviši bog nema suparnika u drugim bogovima. Svi oni egzistiraju jedino kroz njega, on im daje puninu moći, oni manifestiraju dijelove njegove zbiljnosti. Zašto bi bio ljubomoran na nj ih?

To nipošto ne znači da je svejedno kojega boga čovjek štuje. Ovdje su hinduističke religije ipak *različite po svojim pozicijama.* Jedinstvo postoji u cilju, ali putevi do njega nisu jednaki, pa ni jednako vrijedni. Mnogi dovode do cilja brže, drugi se pokazuju kao obilaznice kojima se kroči iz neznanja ili se njima mora ići zato što čovjeka na to sili njegovo karmičko stanje. U tom se smislu izjašnjava i Krišna, kada u nastavku prvoga citiranog teksta dodaje da na putu štovanja drugih bogova doduše napredujemo, ali ipak postižemo samo prolazan cilj. On kaže:

> *"Bogove nalazi onaj tko ih štuje! Tko mene štuje, pripada meni!"(V\I,23).*

Može se naći mnogo bogova. To je ispunjenje jedne od najvećih želja što ih čovjek može nositi u sebi. On sam postaje bogom, uživa na nebu tisućama godina božanske radosti i božansku moć. Jedini je nedostatak

što čovjek u kruženju postajanja i nestajanja ostaje vezan. Moguće je ponovno potonuće u niže egzistencije, a težnja za spasenjem mora se nastavljati. Ona se okončava tek kada se dostigne najviše božanstvo, a u tome prema teologiji višnuista postoji kraći, pouzdaniji put: upravo ono obećanje najvišega boga Višnua inkarniranoga u Krišni: "Tko mene štuje, pripada meni."

Slične pozicije nalazimo i u svetim, knjigama šivaista ili u štovatelja velike božice, svaki puta sa zamijenjenim ulogama, tako da svaka zasebna religija integrira i ujedno nadilazi religiju drugoga.

Ne treba prešućivati da je povremeno i u Indiji bilo *vjerskih sukoba*. Događalo se to na primjer kada su pobjednici muslimani u svom vjerskome žaru rušili likove hinduističkih bogova i razarali njihove hramove. U suvremenim hinduističkim religijskim dokumentima muslimani se ponekad označavaju kao demoni, a sukob hindusa i muslimana ponavlja se sve do danas. Bilo je svojedobno sukoba i s budistima koji su stoljećima imali važnu ulogu u Indiji, prije nego što ih je djelomice apsorbirao a djelomice potisnuo sve snažniji val emocionalne religioznosti. Konačno, do sadaje bilo i žestokih zavada među različitim hinduističkim grupama, ponajviše u južnoj Indiji. No ti su slučajevi iznimni, jer najkasnije od l. t isućljeća prije Krista zaštita svih vjerskih zajednica spada u tradicionalne dužnosti indijskih vladara. Otada pravilom nije sukob nego natjecanje, kao i stav određenih teologija usmjeren više na integraciju nego na konfrontaciju. Time se doduše ne mogu neutralizirati sve dmštvene napetosti. Konflikti se u pravilu ipak rijetko raspaljuju zbog vjerske pripadnosti, već prije zbog trenja i neprijateljstava unutar kastinskog sustava, koji prolazi kroz većinu hinduističkih religija.

Danas mnogi obrazovani hindusi idu u svojoj individualnoj toleranciji i dalje, uopće ne pristajući na to da je njihova religija nadređena drugima: "Ovo je put prikladan meni", tako će reći, "dok je tvoj put ispravan za tebe. Srest ćemo se u cilju, u spasenju."

No bila bi prava zabluda povjerovati da takva vjerska tolerancija hinduističkih religija ishodi iz nedostatka samopouzdanja, a time i iz slabosti vlastite vjere. Naprotiv, hindusi počivaju u svojim religioznim uvjerenjima i strukturiranim životnim navikama, obilježenim bezbrojnim ritualima, na način koji bi mnoge kršćanske dušobrižnike mogao ispuniti zavišću.

Ovo se naravno ne tiče uskog političkog vodećeg sloja, obrazovanog na Oxfordu, Cambridgeu, Yaleu i u Moskvi. No vrijedi za veliku većinu Indijaca. A na toj većini zakazuje i mnoštvo klišea što smo ih stvorili o hindusima. Oni nisu uglavnom okrenuti od svijeta, pasivni, izgladnjeli i bijedni. Nisu također ni svi gumi, jogini i asketi koji se posiplju pepelom. Oni su ljudi kao i mi, ljudi s malim i velikim brigama. Ali *za razliku* od većine nas, *nisuprikliješteni* neumoljivom kazaljkom što pokazuje minute u vremenu koje mehanički teče naprijed. Nedostaje im psihički pritisak straha da su ovdje i sada nešto propustili. Oni ne osjećaju da su postavljeni u jednokratan kratak život koji samo prebrzo prolazi, u kojem se čov

jek mora čuvati, i koji možda odlučuje o vječnom životu ili vječnom prokletstvu. *Mogućnost ponovnog rođenja* daje životu širi obzor, a čovjeku drugačiji osjećaj vremena.

Za velike hinduističke religije karakteristično je što one nikada ne polaze od nepomirljive opozicije dvaju postulata istine. Stran im je *zahtjev za apsolutnosti.* Oni u tome ne vide ništa drugo do sužavanje obzora svijesti. Gdje god postoje neotklonjive suprotnosti, oni ih vide uključenima u okvir komplementarnosti i pokušavaju ih postaviti u viši odnos.

U praksi je taj stav doveo do toga da su hindusi.razvili neobično veliku sposobnost asimiliranja stranih utjecaja, integriranja drugih religija, čuvajući ipak vlastite tradicije.

Ovo *čuvanje tradicija* i samo sadrži u sebi religioznu kvalitetu. Stare naslijeđene istine ne odbacuju se za volju novih spoznaja, nego se nove spoznaje dodaju starima. Jer istina je vječna i nepromjenljiva. Svijet se naprotiv nalazi u stalnoj mijeni, a naša je spoznajna sposobnost ograničena. Ako dakle tijekom vremena hindusi svih vjerskih grupa više ne mogu potpuno razumijevati ili prihvaćati sveto znanje iz davnine, aktualiziranje se tada odvija preko komentara i subkomentara, pomicanja naglasaka i dopuna, ali nema potpunog odvraćanja od tradicije. U tome odnosu ima sličnosti s islamom. Jer na samom početku - odnosno u vrijeme objave - sveto znanje primljeno od bogova bilo je čisto i neiskrivljeno. Zbog toga se pogled usmjerava na taj izvor. Devizom nije napredak, već sprečavanje rasula, čak i kada se za to valja prilagođavati nestalnim životnim okolnostima ili potrebama, a ponekad i novostima.

Tako se u hinduističkim religijama očuvala baština različitih i ponegdje veoma starih tradicijskih niti, u bitnim dijelovima ostajući živom. Neka nam ovo sada pojasni jedan pogled u prošlost.

Kultura doline Inda i prodor Arijaca

Do početka dvadesetih godina našega stoljeća vjerovalo se da su vedski Arijci stvorili prvu veliku kulturu na indijskom tlu. Tek je tada zapadnjački znanstveni svijet, preko izvještaja Johna Marshalla u "Illustrated London Newsu" od 24. rujna 1924, upozoren na egzistenciju i značenje jedne starije kulture u dolini Inda, premda su Englezi još 1856. godine pri gradnji željezničke linije od Karachija do Lahorea naišli kod *Harappe* na napušteni grad te kulture. No tada se nije prepoznala vrijednost nalaza. Inženjeri John i William Brunton čak su upotrijebili mševine kao kamenolom, - kao i kasnije na jugu ruševine srednjovjekovnoga grada Brahminabada - 'da bi tako sagradili temelje za željezničku prugu. Razmjer štete koja je nastala za arheološko istraživanje u regiji Harappa može se najbolje ilustrirati gorkom konstatacijom Stuarta Piggotta, da stotinu milja željezničke pruge, preko koje se i danas kotrljaju vlakovi, počiva na sigurnom temelju od opeka iz *3.* tisućljeća prije Krista ("Prehistoric India", Hannondsworth 1950, str. 1 4). Bile su to opeke iz takozvane kulture Harappa, ili bolje: kulture doline Inda. Kasnije su otkrivena i druga naselja i gradovi te kulture, koji su srećom izbjegli sudbinu Harappe.

Kultura doline Inda bila je veoma visoko razvijena, centralistički organizirana *gradska kultura.* Najprije su je držali izravnim nastavkom mezopotamske kulture i pokušavali dokazati trgovačke veze s Mezopotamijom. Danas ipak znamo da se u dolini Inda i ponajviše u susjednom zapadnom. Beludžistanu od 7. tisućljeća prije Krista odvijao kontinuiran i osebujan razvoj. iz kojega je konačno nastala kultura doline Inda. Na vrhuncu svoga šu nja ona je obuhvaćala područje gotovo pet puta veće od Savezne Republike- Njemačke. Postojala je jedinstvena politika naseljavanja, normirane mjere i utezi, centralizirana opskrba živežnim namirnicama, čak veoma jedinstvena keramika. A čini se da je glavni grad divovskog carstva bio Mohenjo-Daro na donjem Indu.

Pismo te kulture, očuvano na više od 2500 pečata, do danas nažalost nije dovoljno dešifrirano iako se u Indiji, i izvan Indije na mnogim mjestima intenzivno radi na dešifriranju. Stoga nam nedostaje važan ključ za njihovu religiju. Zadivljujući su prikazi životinja na pečatima, ali spekulacijama o religiji oni ne pružaju mnogo. No pitanje jesu li hinduističke religije očuvale baštinu iz kulture doline Inda ipak ima važan oslonac. Naime, već se ovdje pojavljuje tipičan sjedeći stav indijskog jogina, nepoznat drugim kulturama toga vremena. Postoje i scenski prikazi epizoda kojih je književni oblik sadržan u kasnijim indijskim izvorima. Konačno, vjeruje se čak da se na jednom pečatu može prepoznati prototip hinduističkog boga Šive. Premda nam nedostaju historijski međuelementi, danas se ipak čini jasnim da jedna od tradicijskih niti očuvanih u hinduizmu seže unatrag do kulture doline Inda.

Kultura doline Inda propala je u 18. stoljeću prije Krista. Dok se prije mislilo daje naseljavanje Arijaca izazvalo slom te kulture, danas se vjeruje da znamo kako njezina propast nije prouzročena ratom, već klimatskim promjenama, te da su se Arijci naselili tek poslije ugasnuća te kulture.

Arijci su prodirali preko područja današnjega Afganistana prema sjeverozapadnoj Indiji. Ne znamo točno kada je to bilo, ali sve više arheoloških nalaza i vedski tekstovi daju nam izvjesna polazišta. Vjerojatno su Arijci prodirati u više naseljeničkih valova između 1700. i 1200. prije Krista prema sjeverozapadnoj Indiji, a vjerojatno im je trebalo daljnjih 200 godina dok nisu, i dalje prodirući prema istoku, doprli do gornjeg bazena Gangesa oko l 000. godine prije Krista.

Od Arijaca nedvojbeno potječe glavna struja religijskih tradicija svih velikih hinduističkih religija. Od njih konačno potječe hinduistički sveti jezik, sanskrt Toje indoeuropski jezik srodan našima; jezik koji se u posljednjih 3000 godina relativno malo mijenjao jer je bio jezikom svete predaje i jer su ga držali jezikom bogova. Muslimani vjeruju da Bog govori arapski. No to čini istom od otprilike 600. godine poslije Krista. U Indiji bogovi govore sanskrt više od 3000 godina.

Vede: najstarije svete knjige Indijaca

Od Arijaca potječu nastariji hinduistički sveti tekstovi, Vede. Sačuvana su nam imena pjesnika i proroka koji su navodno "ugledali" pojedine himne

tih svetih tekstova. No ujedno sc očuvala i predodžba da je riječ o vječnim objavama bez početka što ih nisu stvorili niti bogovi, a proroci ih samo posreduju. Prema mediju njihova prenošenja, Indijci te autoritativne tekstove nazivaju slirnti, "objava", kroz uho posredovana fomiulacija vječne istine.

Sve velike hinduističke religije, pa i one kasnije, jesu *religije objave*, i manje ili više jasno nađovezuju se na neku vedsku tradiciju. Pritom je sasvim nevažno ako je sadržaj današnjih vrijedećih tekstova objave samo veoma labavo povezan sa sadržajem Veda. Bogovi s ljudima govore uvijek iznova. Kada se vremena promijene, objavljuju svojim vjernicima nove putove spasenja. To postaje nužnost kada god raspad tradicije iskrivi stare objave. I u islamu je bilo upravo tako, samo što tamo proroci ne govore ništa nova, nego stalno ponavljaju isto. Višnuisti i šivaisti ovdje se već više pozivaju na historijsku mijenu, premda i sami neprestano govore o vječnoj istini koja stoji iza obrata u vanjskom obliku njena posredovanja. Ali, slično kao u islamu, stalo im je jedino do poruke božanstva, ne do čovjeka kojije čuje ili spoznaje i dalje predaje potomstvu. *Utemeljiteljem religije* uvijek je neko božanstvo (eventualno u ljudskoj inkarnaciji, kao na primjer Lakulin i Basava kod šivaista, Shankara u smarta i Ramanuja, Madhva, Vallabha i Caitanya u višnuista). U mitu i brižno tradiranim popisima učitelja očuvao se i postupak posredovanja novoga nauka prvim učenicima i učenicima učenika. No samo sveto znanje je vječno. Bilo bi budalasto kada bismo ga željeli vezati uz neki datum.

Iz vedske tradicije potječe, kao daljnje karakteristično obilježje hinduističkih religija, vjera u *izravnu učinkovitost svete riječi.* Dobro je ako je razumijemo, no ona djeluje i ako je ne razumijemo. *Manire,* izričaji kao pomoćno sredstvo za mišljenje i meditaciju, ponekad samo slogovi koji ne stvaraju prepoznatljiv smisao, prema vjerovanju hindusa zbog svoga natčovječanskoga podrijetla i inherentne im mogućnosti duhovnog razvitka posjeduju vlastitu stvaralačku snagu.

Iz toga je razloga primjerice više od l O. 000 stihova *Rigvede,* najstarije od četiriju Veda, ostalo sačuvano čak i kada se više nije znalo što započeti s njihovim sadržajem. Nevjerojatnom preciznošću prenošen je slog po slog u svojoj akustičkoj zvukovnoj vrijednosti s akcentom i intonacijom - i to usmeno, od učitelja do učenika, od usana do uha, sve do današnjega dana. Čak i kada je pismo odavna postojalo, sveto mu se znanje nerado povjeravalo. Jer ophođenje sa svetom riječi jest poput ophođenja s bogovima: blagoslovljeno, ali i opasno. Ne smije joj prići baš svatko, nego sc učenik brižljivo iskušava prije nego što mu se povjeri najviše znanje.

Vedski su tekstovi zanimljivi u mnogome pogledu. Začuđujuće je već da je još l 000 godina prije Krista zaključena zbirka himni raznim bogovima sabranih u Rigvcdi, i da je time stvoren kanonski tekst koji se otada prenosi neizmijenjen. Čini se da se već tada htjelo sačuvati religiozno znanje koje se lako moglo izgubiti. Dopune su prenošene, ali više nisu bile integrirane u korpus teksta, nego su tradirane kao dopune.

No nisu sačuvane samo himne bogovima i spjevovi Rigvede, nego i tri druge zbirke u kojima se nalazi primjena tih himni u ritualu *(Samaveda),* baš kao što su zapisane sve izreke što ih treba primijeniti u pojedinom prinošenju žrtve *(Yajurveda*), kao i zaštitničke i čarobne fonnule *(Atharvaveda)* kojima se pokušavalo otkloniti loše utjecaje i ojačati pozitivne sile. U te četiri velike zbirke, od kojih je svakoj bila dodijeljena određena svećenička funkcija, kodificirano je religiozno znanje ranoga doba. Govorimo o četiri Vede, pri čemu riječ veda znači znanje.

Danas doduše Veda kao sveta riječ još uvijek uživa najviši ugled, ali zaista je poznaje samo posve mali sloj upućenih. Slabo je povezana s pučkom religijom, mnoge od hinduističkih religija .čak su nastale u izričitoj opoziciji prema ortodoksnoj vedskoj svećeničkoj tradiciji, a najvažniji bogovi vedskoga vremena imajujoš samo posve podređenu ulogu.

Duhovni uspon i socijalna restrikcija: filozofija i kastinski sustav

Uzrok takvomu razvitku zametnuo se već na početku l. tisućljeća prije Krista. Tada su se vedski svećenici latili dojmljiva pokušaja da pomoću ezoteričnoga žrtvenoga rituala usklade čovjeka s njegovom okolinom, mikrokozam s makrokozmom. Pritom su razvili misao nove vrste, misao u simbolima i apstrakcijama. Uloga bogova u žrtvovanju snažno je potisnuta, i nastale su pretpostavke za *ranu jilozofiju* koja se od 9. ili od početka 8. stoljeća najprije još oprezno artikulirala u brahmanama i upanišadama, ali je presudno utjecala na gotovo svu kasniju religioznu misao u Indiji, uključujući i budizam i đainizam.

Potraga za jedinstvom iza površinske mnoštvenosti svjetovnih pojava, preobrazba politeizma monoteističkom mišlju, apstraktna koncepcija apsolutne svijesti, nauk o ponovnom rođenju i nauk o spasenju putem znanja - sve se to u zamecima razvilo između l O. i 6. stoljeća prije Krista u najkasnij im vedskim himnama, u brahmanama i ponajviše u upanišadama.

No ujedno se počeo oblikovati *kastinski sustav*, koji je u današnjoj Indiji također baština Arijaca. Riječ kasta pribavili su nam Portugalci. Oni su bili prvi Europljani koji su se pemianentno naseljavali u Indiji, nakon što je Vasco da Gama 1498. otkrio morski put za Indiju. Kasta nije indijska riječ. Dolazi od latinskog *castus* ("čist, krepostan") i označava socijalne grupe koje su međusobno odvojene propisima čistoće. Čistoća se odnosi na sve s čime čovjek dolazi u intiman dodir, ponajprije na hranu i bračnoga partnera.

Danas u Indiji postoji nepregledno mnoštvo kasta (sanskrt: jati = rođenje), koje se prema teoriji dijele na četiri socijalna sloja (sanskrt: varna = boja), a ta četiri sloja hijerarhijski ugrubo strukturiraju kastinski sustav. Tri sloja nekoć su odgovarala najvažnijim funkcijama unutar arijskog dmštva, naime l. svećenicima (brahmani), 2. plemićima i ratnicima (kšatrije) i 3. ljudima koji su morali brinuti za kuću, stoku i polje (vajšije). Četvrti sloj nastao je poslije upada Arijaca u Indiju od po

dređenih Nearijaca (šudre); i danas je najveći od slojeva, a sadrži većinu službinskih kasta.

Moramo zamisliti situaciju arijskih plemena da bismo pojmili što je za njih značila čistoća. Naime, što su dijelovi Arijaca prodirali dalje u dolinu Gangesa i na jug, to su se jasnije nalazili u manjini spram stanovništva koje je ondje bilo otprije naseljeno. Ako su htjeli sačuvati svoj povlašteni položaj, morali su održati svoj rasni i kulturni identitet. Morali su spriječiti stapanje s pokorenim narodom. To se moglo samo izolacijom - zanimljiv primjer politike apartheida u starome vijeku. Primijetimo uzgred, ta je politika i tada uzrokovala sve veće trzavice. Čistoća je Arijcima značila čistoću rase, a ujedno i očuvanje čistoće religije. Stoga su Nearijci ostali isključeni iz aktivnog i pasivnog sudjelovanja u vedskoj religiji. No arijski gomji slojevi bili su konsolidirani svojim vjerskim povlaštenim položajem.

Reformacija i integracija: samooslobađanje znanjem

Oko sredine l. t isućljeća prije Krista pokazalo se da je nemoguće trajno očuvati čistoću religije. Vanjski pritisak i unutrašnji razvoj doveli su do otvaranja za religijske potrebe i religijske tradicije nearijskog donjeg sloja. Značenje nekoć važnih bogova prešlo je u pozadinu. Umjesto toga, u središte zanimanja filozofa i obrazovanoga gornjeg sloja stupila su pitanja o duši života i čovjekovoj svijesti, kao i o konačnom oslobođenju iz kruženja postojanja.

Ujedno je razvoj znanstvene misli u kasnom vedskom periodu doveo do prvih eksperimenata i nove skepse. Pojavili su se mislioci koji su zastupali čisti materijalizam i potpuno odbacivali egzistenciju duše i onostranoga svijeta bogova.

Konačno, razvoj znanosti o žrtvovanju u visokospecijaliziran tajni nauk imao je neku vrstu efekta numerus clausus, što je doduše uzgrednicima osjetno otežalo uvid i brahmanima davalo prednost, ali je ujedno mobiliziralo žestoku opoziciju. I tako između 6. i 4. stoljeća prije Krista vidimo kako započinje period reformacije.

Kao što se često događa u fazama religijskoga prijeloma, na djelu je *više reformatora* koji oko sebe skupljaju učenike. Među njima su dvojica koji utemeljuju dugovječne redovničke tradicije iz kojih kasnije nastaju samostalne religije: jedan je *Mahavira, Jina* (Pobjednik), prema kojemu se njegovi sljedbenici nazivaju đainisti, i koji zastupa strogo asketski način života; drugi je *Gautama,* Buddha[1] (Probuđeni), čiji je nauk postao osnovom budizma. Obojica potječu iz socijalnog sloja kšatrija, dakle plemići su, i okreću se protiv vjerskog monopola brahmana; obojica odbacuju autoritet Veda, obojica posežu za naucima o ponovnom rođenju i karmi, već razvijenima u brahmanama i upanišadama, i sustavno ih oblikuju. Mnogi drugi učitelji, čiji se pristalice kasnije nisu izdvojili iz glavne

l. U daljnjem tekstu služit ćemo se nepravilnim ali udomaćenim oblikom Buda, (op. prev.)

struje hinduističke tradicije, zastupaju slične nauke. U prednji plan stupa ideal nenasilja (ahimsa). A jedan od najvažnijih elemenata upanišadskog nauka, naime samooslobođcnjc putem znanja, postaje središnjim putem oslobođenja.

Samooslobađanje znanjem! To je odvažan, samosvjestan pokušaj. Već se ovdje pretpostavlja da naše normalno, neslobodno stanje počiva na neznanju. To je temeljno polazište svih visokih religija Indije koje su se kasnije divergentno razvijale iz zajedničke osnove, hinduističkih religija baš kao i budizma i đainizma. Ono počiva kako na neposrednom iskustvu meditativnog zora i prakse tako i na konzekvenci onih terijskih spoznaja koje rezultiraju iz takvih iskustava, a polazišta su im bila razložena u upanišadama. Znanje koje proizlazi iz te kombinacije doživljaja ili vizije i refleksije ne donosi samo dodatnu informaciju, već ponajprije stvara *promjenu svijesti* koja otvara nove zamjedbene i spoznajne dimenzije. U meditaciji se potvrđuje da je moguće ukinuti svagdanje iskustvo razdvojenosti subjekta i objekta, da je čovjek sposoban za *iskustvo jedinstva* u kojem se *nadvladava* distanca prema pojavama svijeta, ali i *distanca prema božanstvu.* Nauk o jedinstvu individualnog i apsolutnog bitka izrastao iz kasne vedske tradicije tc individualno iskustvo takvoga jedinstva dobiveno praksom meditacije povezuju sc nešto prije sredine l. t isućljeća prije Krista u jedan od temelja indijskih religija.

Ekstremisti, kao primjerice starije budističke zajednice, dosljedno su slijedili put samooslobođenja i sve drugo odbacivali kao besmisleno. No nisu svi bili tako rigorozni. Rekao sam već da stari Indijci - a možda se mora reći: ponajviše brahmani - nisu rado odbacivali sačuvane tradicije. Čuvali su svoje povjerenje u istinu i učinkovitost svete predaje. Ona je pak potvrđivala da su vedski Arijci svoje bogove prizivali u pomoć. Od njihove pomoći očekivali su blago stanje i sreću na zemlji, od njih su molili oproštenje za svoje grijehe. Znali su da je čovjek upućen na božansku pomoć.

Uključivanje religijskih formi donjih slojeva

To je znanje ostalo sačuvano, a u reakciji na dva ekstremna i elitistička smjera - sjedne strane svećenici, znalci nauka o prinošenju žrtava, sa svojini naglašavanjem ritualne prakse i spekulacije, s druge strane redovničke i asketske generacije pustinjaka sa svojim dosljednim odvraćanjem od svijeta - ponovno su ojačale snage koje su u *komunikaciji čovjeka s Bogom* vidjele središte svojih vjerskih težnja. Ujedno se tragalo za religijskim formama dostupnim svim ljudima, ne samo brahmanima, redovnicima i asketima. U prvi je plan stupila emocionalna povezanost s *jednim* božanstvom i dovela do nastajanja *monoteističkih* (postoji samo jedan Bog, čak i kada njegove manifestacije mogu biti mnogolike) i *henotei- stičkih* (postoji mnogo bogova, ali *moj* bog je najviši i meni jedini bitan) hinduističkih religija. Pritom sc tehnike samooslobađanja nisu napuštale. Korištene su za samoočišćenjc, meditacija se usmjeravala prema Bogu.

Čovjek mu se obraćao u poniznosti i u bogoslužju. Čovjek ga je oprisutnjivao u slici, gradio mu hram i pripremao mu mjesto u vlastitome srcu.

Vjerski pokret na koji mislim ipak nije pošao od brahmana, nego su brahmani bili prinuđeni na reakciju. Taj se pokret pobunio protiv isključivanja donjih slojeva iz religije i protiv kastinskog sustava. U njemu se skrivala socijalna razorna tvar. Brahmani su je uspjeli razblažiti jedino s mukom, i boreći se protiv opozicije konzervativnih kolega. Dopustili su miješanje dotada strogo odvojenih religija. Uspjelo im je stapanje božanstava i kultnih fonni donjih slojeva s vedskim božanstvima i kultnim formama, a time i religiozna integracija velikih dijelova četvrtog socijalnog sloja. Gdje je takvo stapanje uspjelo, otada se široko sljedbeništvo vjernika povezivalo s autoritetom vedske tradicije.

Tako je nastalo *više religija,* i svaka se različito razvijala, već prema težištu njenih izvora. Uglavnom ne znamo koliko su stare njihove nearijske komponente - možemo samo naslućivati da i one sežu prilično daleko. No znamo da preobrazba religije arijske elite u religiju masa nije bila jednostavna i da je dovela do razdora. Provodila se mimo glavnih bogova vedskog panteona. *Višnu* i *Siva* (ili *Rudra),* glavni bogovi danas najvažnijih hinduističkih religija, pripadali su doduše vedskoj tradiciji, ali nisu bili u njenom središtu; to vjerojatno nije slučajno, jer je ponašanje prema njima bilo slabije obilježeno ortodoksnom svećeničkom praksom.

Tako su *višnuizarn* i *šivaizam* u svojoj bitnoj supstanciji nastali iz stapanja najmanje dviju, možda i triju starih tradicijskih struja. Bile su to vjerske tradicije vedske kulture, predarijske kulture udomaćene u dolini Gangesa i - možda posredno - čak kulture doline Inda. Te tri tradicije povezale su se tijekom 1. tisućljeća prije Krista i kasnije su se dalje razvijale. ^

Četvrta struja tradicije, koja postaje prepoznatljiva u 1. stoljeću poslije Krista, potpuno se probila tek u 6. i 7. stoljeću. Povezana je s djelomičnom socijalnom integracijom šire grupe stanovništva koju dosada uopće nisam spomenuo. Bila su to plemena jednom rođenih koja su živjela u džunglama riječnih dolina i u planinskim regijama, postrance od dosada opisanih društava i posve izvan kastinskog sustava. Proces integracije tih plemena tekao je veoma sporo i do danas nije zaključen. Ali od 6. do *7.* stoijeca bio je toliko napredovao da su elementi plemenskih religija mogli prodrijeti najprije u teologiju šivaizma, a potom uvjetovati stvaranje *šaktizma,* to jest onih kultova kojima je u središtu neka božica.

Integracijski učinak brahmana i ortodoksni sustavi

Pri sve većem stapanju tih tradicijskih struja dugom više od 1000 godina *brahmani* su imali odlučujuću, selektivnu, sistematizirajuću i normativnu ili čuvarsku ulogu. Ujedno su bili glavni nositelji procvalih znanosti, naročito gramatike i filozofije, medicine, matematike i astronomije, ekonomije i politike, kao i svjetovnog i vjerskog prava. Mnoštvo diferencira

nih spoznaja o čovjeku i njegovoj okolini, o vremenu, prostoru i kauzalnosti, kao i o mogućnostima i uvjetima čovjekove spoznaje, iziskivalo je nova polazišta jednoga sustavnog tumačenja svijeta. Nastalo je šest "nazora" (darshana) ili filozofjsko-teologijskih sustava koje je indijska tradicija uvijek smještala u parove, a koji su se sve više razvijali u uzajamnim sporovima, ali i u sporovima s budizmom i đainizmom. Zovu se *stimkhya* i *joga, nytiya* i *vaisheshika, purva mimamsa* (starija mimamsa) i *uttara mimamsa* (kasnija ili viša mimamsa), od kojih se posljednja naziva i jednostavno vedanta (kraj Vede, to jest: savršenstvo Vede).

U *svim* tim sustavima riječ je o tumačenju svijeta i najvišemu cilju čovjekovom, odnosno o njegovu oslobođenju, i svi oni nastoje dostići taj cilj preko spoznaje. Za stariju mimamsu riječ je pritom o pravilnoj spoznaji Veda, dakle o *tumačenju knjiga* kao temelju propisnog djelovanja kojeje- dino vodi ka nebu (svarga). U svim drugim sustavima (i u kasnijem razvoju purva mimamse) riječ je o *spoznaji kao sredstvu izbavljenja* iz kruga rođenja, pri čemu sc konačno stanje zamišljalo ili kao potpuno smirivanje individualne duše (nyaya/vaisheshika i kasnija purva mimamsa) ili kao svladavanje distance između individualne i apsolutne svijesti (sa^mk:hya, joga i dijelovi vedante).

Premda su ciljevi slični, teorijska polazišta sustavne refleksije u pojedinim sustavima ipak su različita, i težišta su im različito postavljena.

Samkhya pokušava spoznati kauzalna načela na kojima se temelji izgradjija svijeta, slijediti evolucijski lanac i konačno dosegnuti oslobađajuće znanje putem egzistencijalne spoznaje diferencije materije (prakrti) i duha (puruša); *vaisheshika* pak usmjerava svoje zanimanje na kategorije prema kojima razlikujemo sve spoznatljivo te pokušava prozrijeti i fizikalne komponente materije i zakonitosti koje prebivaju u njoj. Pritom između ostaloga nastaje rani atomistički nauk o izgrađivanju materije.

Joga i *nyllya,* koje su podređene po jednom od dvaju prethodnih sustava i nastaju na njihovim teorijskim temeljima, uglavnom se bave čovjekom i njegovom spoznajom. Cilj joge je školovati *samosvladavanje i sposobnost koncentracije jogina,* da bi se tako pobijedile sve tjelesno uvjetovane zapreke duha, a skrivene sposobnosti ljudsko-božanske svijesti dovele do oslobađajućega razvitka. Nyaya naprotiv nastoji shvatiti *zakone mišljenja,* spoznati mogućnosti i zamke deduktivne i induktivne argumentacije, istančati nauk o kategorijama i logiku te tako iškolovati razum da čovjek konačno može, preko besprijekorne primjene uma, dospjeti do spoznaje istine i (najviše) svijesti.

Konačno, *purva mimamsa* i *vedanta* ne pouzdaju se u sustave koje su zamislili sami ljudi, nego posežu za svetom predajom Veda (shruti), čiju skrivenu istinu pokušavaju dokučiti pomoću uma i intuicije. U purva mimamsi riječ je pritom o *pravilnome razumijevanju sačuvanih obreda* te o tumačenju činjenice ili postulata njihove učinkovitosti. S druge strane riječ je i o teorijskom obrazloženju vječnosti i *autoriteta Veda* koje pretpostavlja prioritet koncepcija pred pojavama, riječi nad stvarima, baš kao

i neograničen kontinuitet duha, čak i kada svjetovi nastaju i prolaze u cikličnom tijeku.

Vedanta pak zahvaća filozofske nauke upanišada i dalje ih razvija. U njoj je iznova u prvom planu upanišadsko pitanje o *odnosu individualne duše (atman) prema apsolutu (brahman)* i o njihovu sjedinjenju. Ujedno se pita o odnosu svjetovne pojave prema čistom bitku, na što se u jednome dijelu vedantskih škola nadovezuje nauk o iluzijskom i površinskom karakteru svijeta (maja). Konačno se pita i o odnosu osobnog Boga prema apsolutnom duhu ili čistoj svijesti - pitanje koje prožimlje indijsku teologiju od njenihpočetaka u R igvedi pa do novoga' vijeka.

Osim j oge, u nas na Zapadu čuvene su postale ponajviše suptilne misaone građevine *vedante,* koje pripadaju velikim dostignućima ljudskoga duha. Veliko divljenje indologa i filozofa naročito je pobudio *Shankarin* monistički (advaita) nauk (Shankara je prema tradiciji živio od *788.* do 820, a po novijim zapadnjačkim istraživanjima ipak stotinjak godina prije); ali na Zapadu su bile slavljene i druge škole vedante, primjerice kvalificirani monizam (vishishtadvaita) značajnog južnoindijskog višnuista *Ramanuje* (1017-1137?) ili dualističko učenje (dvaita), također višnuista *Madhve* (1197-1280). U Indiji se različite škole vedante nastavljaju sve do današnjice, ali i drugi filozofijsko-teologijski sustavi imali su i još djelomice imaju veliko značenje.

Na ovome mjestu nije moguće pobliže objašnjavati kako je tih šest sustava utjecalo na teologije različitih religija u hindusa. Recimo zasad samo da su se joga, nyaya i vaisheshika raširile posebno na šivaističkom području, dok su se samkhya i vedanta snažnije povezale s višnuizmom i šaktizmom.

U svim trima religijama kao i u nekim drugim hinduističkim kultovima povremeno je bilo snažnih društvenorefonnacijskih pokreta, ali i kontinuiranog diferenciranja teologije i nauka o oslobođenju, o čemu ću još govoriti u vezi s pitanjem o čovjeku i njegovu spasenju.

Susret s islamom, kršćanstvom i neohinduizam

Noveje impulse konačno donio susret s islamom (u srednjoj i donjoj dolini Inda od *712.* godine poslije Krista, u ostaloj Indiji tek poslije 13. stoljeća, ako zanemarimo pljačkaške pohode ratničkog sultana Mahmuda iz Ghaznija na početku 11. stoljeća) i s europskim kršćanstvom.

Islamska je mistika dobro poznavala indijsku misao, a možda je čak bila potaknuta njome. To je u kasnom srednjem vijeku, u vjerskih reformatora kao što su *Kabir* (1440-1518, učenik višnuista Ramanande), *Guru Nanak* (1469-1538, osnivač vjerske zajednice *sikha,* što znači "učenici") i drugih, dovelo do pokušaja da se u stvaralačkoj sintezi povežu elementi islama s elementima indijske religijske tradicije - naročito višnuističke bhaktističke religioznosti. Svakako, unutrašnjopolitičke napetosti i uglavnom neprijateljski stav ortodoksnih muslimana sprečavali su šire prodiranje tih težnja.

I u *kršćanstvu*, naročito u Besjedi na gori, našli su Indijci elemente svoje vlastite vjere. Ideja inkarnacije nije im bila strana, tako da nimalo nisu sumnjali u Isusovu božansku prirodu.

Prema jednom izvješću sačuvanom u apokrifnim Tominim Djelima, čiji najstariji oblik postoji u sirijskoj verziji iz 2. ili 3. stoljeća, već je *apostol Toma* kao rob dospio brodom u Indiju, djelovao u Gondoforovu (Godnaphernes) carstvu u dolini Inda i kasnije se otputio u južnu Indiju, gdje je umro kao mučenik (A. F. J. Klijn, "The Acts of Thomas", 1972). Druga predaja što se pripovijeda u Kašmim izvješćuje čak da Isus nije umro na križu, nego da je još bio živ kad su ga položili u grobnicu. Navodno je izašao iz groba - o tome svjedoči prazan grob - i otišao na Istok, dok konačno nije dospio u Kašmir, gdje bi se nalazio njegov stvarni grob.

Do danas se nije moglo verificirati nijedno od tih izvješća, no podaci koje zajedno donose L. W. Brown ("The Indian Christians of St. Thomas", 1956) i C. V. Cheriyan ("A History of Christianity in Kerala", 1973) pokazuju da je u Indiji već rano postojala kršćanska zajednica. Godine 189. putovao je k njoj izvjesni Panten po nalogu aleksandrijskog biskupa Demetrija. Također se čini da je nestorijanskih kršćana bilo u Kerali. u južnoj Indiji najkasnije od 4. stoljeća, i da su se njihovi potomci nazivali Tominim kršćanima. Do danas je sporno je li taj rani kontakt s kršćanstvom ostao zabilježen u hinduističkim knjigama.

S osnivanjem europskih trgovačkih naselja u Indiji (Vasco da Gama pristao je u svibnju 1498, Goa je osvojena 151O) i s *kolonijalnom ekspanzijom* od 1600. (osnivanje East India Company) u razne dijelove Indije stigli su europski kršćani i kršćanski misionari. Kršćanstvo je sada nastupilo s pravom prednosti i silom jačega. Kao prije islam, tako je sada i kršćanstvo u Indiji više stoljeća bilo- povezano sa stranom vlasti, socijalnim ugnjetavanjem i privrednim iskorištavanjem. I indijski studenti koji su se na Oxfordu i Cambridgeu željeli približiti zapadnjačkom znanju uskoro su zamijetili da diskrepancija između kršćanskih zahtjeva i stvarnosti ne postoji samo u Indiji nego i u Europi. Nije vladala ljubav prema bližnjem, nego materijalizam i žudnja za moći.

Ipak je i europsko kršćanstvo moglo davati nove impulse tako što je proklinjalo mnogoboštvo, izoštravalo svijest o socijalnim nepravdama i postavilo pitanje kastinskog poretka. Posezalo se za kršćanskim idealima poput ljubavi prema bližnjima i odgovornosti za obitelj i povezivalo ih se s naucima Bhagavadgite. Od europske znanosti, ponajprije indologije i komparativne filologije, krenuo je poticaj koji je pridonio jačanju samosvijesti Indijaca i ponovnom obraćanju vrijednostima koje su bile veoma zapostavljene u stoljećima islamske i kršćanske strane vlasti. Nastao je niz reformacijskih pokreta koji se svi nerijetko označavaju kao *neohinduizam*. Pripadaju im između ostaloga pokret *Brahmo Samaj* (osnovao ga je 1828. radža Rammohan Roy), *Samaj* (osnovao gaje 1875. Svami Dayananda Sarasvati), *Ramakrishna Mission* (u spomen Shri Ramakrislmi, 1836-1886, osnovali su je njegovi učenici) i škola *Shri Aurobinda* u Pondicherryju. Mnogi od tih pokreta bili su svojedobno tijesno povezani s

političkim hinduizmom i indijskim pokretom za nezavisnost, a obilježili su ih ljudi poput Gandhija i njegovih sljedbenika.

U neohinduizam konačno valja ubrojati i novije indijske pokrete koji su pod mnogo snažnijim utjecajem zapadnjačke misli, a neki su od njih u zapadnim zemljama pronašli široko polje djelovanja.

Koliko god su neohinduistički pokreti različiti u mnogim točkama, zajedničko im je *univerzalističko polazište* koje u utemeljiteljima drugih religija, primjerice u Isusu i Muhamedu kao i u Budi ili Rami, vidi inkarnacije *jednoga* božanstva. Mnogima od njih zajednički je i socijalni angažman koji nadilazi kastinske granice i pokušava odgojiti *novoga čovjeka.* Nekima od njih zajedničko je konačno što uspijevaju izvan Indije, što ih se priznaje kao misiju za nauk tolerancije i miroljubivosti, nauk koji u središte svojih napora postavlja rad pojedinačnog čovjeka na sebi samome, školovanje vlastitih meditativnih sposobnosti i proširivanje svijesti. Prema tradicionalnom indijskom shvaćanju, za duhovni položaj gurua koji zaslužuje ozbiljno priznanje odlučujući je kriterij, osim karizmatske snage, i nesebičnost. Nasuprot tomu, gdje se pokazuje pohlepa za profitom, gdje se teži vanjskom posjedu, ne može se govoriti o autoritetu indijske spiritualne tradicije, nego se tu očituju nedostatna mudrost ili zapadnjački utjecaj.

Ovo je bio samo sažet historijski pregled najvažnijih struja tradicije iz kojih su izrasle indijske religije i pod čijim su sc utjecajima one mijenjale tijekom povijesti. Ovdje je mnogo toga, i važnoga, moralo ostati nespomcnuto. Ipak, ovo može dostajati kao privremeni okvir koji se puni sadržajem, kada kasnije budem pokušavao opisati koncepcije svijeta i božanstva, čovjeka i spasenja, kao i vjersku praksu.

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor

Nije ovo bio samo sažet, nego i veoma gust i kompleksan pregled; već u historijskoj perspektivi nabacio je mnogobrojne sadržajne teologijske probleme: istina i tolerancija, spasenje, značenje svetih knjiga, praksa mističnog potonuća, odnos Bog-svijet... Prikaz posredno potvrđuje koliko i u "hinduizmu" imamo posla s razvojima, prijelomima, preoblikama, ukratko sa "smjenama paradigmi", gdje se u procesu povijesnoga razvoja jedne grupe religija objelodanjuju konstante i varijable. U svom odgovoru niti mogu izabrati isti metodički put (opis geneze kršćanske religije), a niti mogu zahvatiti sva pitanja sadržaja. Moj se prvi odgovor mora usredotočiti na jedan središnji problem, a obradu drugih pitanja prepustiti narednim predavanjima, orijentiranima više sadržajno.

Ona postoji, ta fascinacija beskonačnošću i složenošću, šarolikošću i vitalnošću indijskih religija, koje se istodobno obraćaju intelektu, mašti i osjetilima, tko da to ospori? Tko da ospori kako ideali tolerancije, sposobnosti asimilacije i integracije tih religija zavodnički privlače kršćane, pogotovu kršćane zapadne provenijencije, koji su odbijeni institucionaliziranom ukočenošću njihova vlastitog kršćanstva, diskrepancijom između zahtjeva i stvarnosti? Pogledajmo samo u dnevnike Luise Rinser, književnice koja religijski misli veoma otvoreno, da bismo u jedne europski intelektualne kršćanke pronašli tipičan opis fascinacije hinduističkom religijom. O ljudima što ih je srela u nekom hinduističkom svetištu piše: "Nema nad njima nikakve crkvene zapovijedi o nedjelji ili sabatu, nikakav sustav dogmi ne vlada njihovim pobožnim predodžbama, nikakva crkva ne prijeti izopćenjem zbog neispunjavanja zapovijedi. Hindusu ne treba ništa takvoga: on mimje u Jednom Božanskom koje ga prožima, koje sve prožima. Hindusu je nemoguće biti ateistom ili heretikom. Božansko (bilo ono >>puruša«, *Jedno,* ili u tisućama božanskih likova) njemu je toliko neporecivo zbiljsko kao i zrak za disanje. Ni u Lourdesu, čak ni u Assisiju nisam božansku prisutnost doživjela tako snažno kao u tim malim hramovima na ulici" ("Kriegesspielzeug" /Igračka rata/, 1978, str.72). - Ne, danas čak ni katolički misionari koji svjedoče kršćansku poruku više ne žele spašavati "pogane" od "prokletstva".

Tko da ospori kako su se u tom kolektivu indijskih religija koje ovdje skraćeno nazivamo "hinduizam" očuvala i izrazila religiozna iskonska

iskustva i nade tako beskonačno siromašnog i beskonačno bogatog podkontinenta? Što sve nije moguće u religioznim oblicima izražavanja te razvijene, prastare religijske tradicije Indije, tradicije koju nazivamo "vječnom" jer ne poznaje svoga utemeljitelja? Što sve u njoj nije moguće, uz težnje za beskrajem i uz razvojne sposobnosti koje su naizgled bezgranično otvorene: pored primitivnog mitološkog mnogoboštva i orgijastičkih rituala postoji i najstroža askeza, joga, sublimna meditacija, filozofija visoka duha! U svakom slučaju: otvoren religijski sustav u razvoju - *živo jedinstvo u začudnoj mnogolikosti* nazora, formi, obreda. I sve to, kako smo čuli, ne samo bez crkve, nego i bez' općeobvezatna nauka, a ipak s neprekinutim kontinuitetom i s naizgled neuništivom životnom snagom. Cilj za kojim se teži kroz najrazličitije forme askeze i meditacije jest oslobođenje iz neznanja privida kroz znanje o istinskoj zbiljnosti: oslobođenje iz kruga rođenja putem smirivanja Ja ili njegova ujedinjenja s apsolutom. Ipak - nameće se prethodno samokritičko razmatranje: indijsku religiju i religioznost nije se uvijek gledalo tako nepristrano.

Europa i otkriće Indije

Ne smijemo zaboraviti: već od 6/5. stoljeća prije Krista, kada je Perzijsko Carstvo sezalo od Grčke do doline Inda, a konačno i do sjeverozapadne Indije, postojali su mnogobrojni kontakti Grka i Indijaca; ujedno se pokazuju, ma koliko se dosad samo naslućivala historijska zavisnost, začuđujuće sličnosti između upanišadskog nauka o naravi zbilje i nauka onih prvih grčkih metafizičara, elejske škole na maloazijskoj obali (Parmenid), kao i sličnosti indijske misli s grčkim orfizmom i s Pitagorom.

Od smionog prodora Aleksandra Velikog u Afganistan i dolinu Inda (Pakistan) u 4. stoljeću prije Krista jasna su svjedočanstva o *kulturnoj razmjeni medu Indijom i zapadnim svijetom',* u samoj dolini Inda ostala nam je o tome dragocjena potvrda, grčko-indijska umjetnost sa svojim helenistički oblikovanim statuama i reljefima Bude (najstarijima uopće), kao i s korintskim kapitelima u budističkim samostanima: umjetnost - prema regiji u sjevernom Pakistanu nazvana umjetnost Gandhare - koja se razvijala od l. do 5. stoljeća i sa svojim prikazima Bude zračila sve do središnje Azije, Kine i Japana.

Još od *2.* stoljeća, čuli smo, postoje i kontakti između Indije i mladoga *kršćanstva,* ponajviše u helenističkom Egiptu i njegovu glavnom gradu Aleksandriji (mjesto što ga je Aleksandar osnovao i u kojem je sahranjen), gdje je čak potvrđena prisutnost indijskih svetaca ili asketa, ali se dosad jedva išta moglo dokazati o izravnom indijskom utjecaju (primjerice na egipatsko redovništvo). No već u *3.* stoljeću potvrđene su kršćanske zajednice (nestorijansko-"heretičke" konfesije) u jugozapadnoj Indiji, koje se same (prema tradiciji što je zapravo ne možemo historijski potvrditi) pozivaju na apostola Tomu ("Tomini kršćani"). Tek od srednjega vijeka može se konstatirati štovanje navodnih mjesta mučeništva i pokopa apostolova u Mylaporeu kod Madrasa, kao i nekoliko manjih misionar

skih pokušaja rimokatoličkih misionara koji su bili na putu ka Dalekom istoku.

Ipak, tek od europskoga *novoga vijeka* raspolažemo znanstveno upotrebljivim infonnacijama o Indiji, koja je dotad još bila gotovo nepoznata: od 16. stoljeća u . Indiji su pod portugalskim patronatom djelovali najprije franjevci, dominikanci, a naročito isusovci s Franjom Ksaverskim i (u sljedećem stoljeću) Robertom de Nobilisom, te konačno danski i njemački protestanti i anglikanci. Tako je sve do kraja 18. stoljeća gotovo svo poznavanje kulture Indije potjecalo iz izvještaja *misionara* i pojedinih putnika. Prve gramatike sanskrta napisali su isusovci u 17. i 18. stoljeću (Heinrich Roth, J. E. Hanxleden), prvu "Genealogiju malabarskih bogova" luteranski misionar iz 17. stoljeća Bartholomaus Ziegenbalg, a prvi rječnik i prvi prijevod Biblije za Tarnile također luteranski misionar J. Ph. Fabricius u 18. stoljeću; u istome stoljeću značajan filolog za sanskrt u Europi bio je njemački karmelićanin Paulinus a Sancto Baitholomeo (F. Vezdin).

Znanstvena indologija započinje dakako tek kada je W. Jones osnovao Asiatic Society 1784. u Kalkutti (u službi Istočnoindijske kompanije). Tek postupno su u Europu počele prodirati točnije informacije o britanskom studiju sanskrta (klasičnog jezika Indije, usporedivog s našim latinskim). No početak 19. stoljeća donio je u Njemačku i Francusku prvi val prevelikog oduševljenja Indijom: dok je u prethodnom stoljeću prosvjetiteljstvo spoznalo privlačnost racionalno-hladnog kineskog konfucijanstva, romantizam je sada otkrivao duboku srodnost s tajanstvenom indijskom duhovnosti. U Njemačkoj je veliki inicijator Johann Gottfried Herder prvi upozorio na samosvojnu indijsku filozofiju koju bezuvjetno valja sačuvati, na religiozno pjesništvo i umjetnost, kao i na pravo svakoga naroda na vlastitu kulturu i religiju. U Parizu s A. L. Chćzyjem i u Bonnu s Augustom Wilhelmom von Schlegelom osnovane su prve europske katedre za sanskrt, što je u Njemačkoj potaknuo Schlegelov brat Friedrich svojim utemeljiteljskim djelom "O jeziku i mudrosti Indijaca" (Uber die Sprache und Weisheit der Indicr, 1808; četiri godine poslije Herderove smrti).

Stoljeće između 1820. i 1920. postalo je tako stoljećem velikih indoloških filologa i povjesnika, pri čemu su se Britanci ponajviše posvetili arheologiji, općoj kulturologiji te (kao kasnije Amerikanci i Rusi) proučavanju novoindijskih jezika, dok su Francuzi, Nijemci i Nizozemci otkrivali klasična indijska obrazovna dobra - jezik, religiju, književnost i umjetnost. Tek se sada hinduizam razlikovalo od budizma, a istraživanje se usredotočilo uglavnom na vedske knjige (A. Bergaigne, A. Weber, Th. Aufrecht, H. Oldcnberg, H. LUders).

Nastojanja oko indijske religije i filozofije i uspoređivanje s europskom misli - ne smijemo ovdje zaboraviti velike osnivače usporedne jezične i religijske znanosti Franza Boppa i Friedricha Maxa Miillera, i mnoge proučavatelje koji su se trudili oko prevođenja klasičnih indijskih djela na modeme jezike - u našem su stoljeću nastavili veoma značajni

teoretičari religije poput Rudolfa Otta, Alberta Schweitzera i Helmuta von Glasenappa. U Njemačkoj se religije Indije obrađuju u okviru indologije, u Sjedinjenim Državama uglavnom na odsjecima za studij religija.

Nakon što je Rim u 16/17. stoljeću konačno potisnuo strategije prilagodbe isusovačkih misionara Th. Stevensa i R. de Nobilisa, tek na kraju 19. i početku 20. stoljeća - povezano s imenima Brahmabandhaba Upadhyaye, J. N. Frarquhara i belgijskih isusovaca G. Dandoya i P. Johannsa - opet se ozbiljno pokušavalo razumnije postaviti prema hinduističkim religijama. Prve su korake ka pravom hinduističko-kršćanskom dijalogu poduzeli u svom ašramu kod Tiruchurapallija kršćani Jules Monchanin i Henri Le Sauxs (Svam i Abhishiktananda) koji žive prema upanišadskoj tradiciji, a na evangeličkoj strani - u dijalogu s današnjim hinduizmom - P. V. Devanandan. Dokumenti II. Vaticanuma kao i dokumenti Svjetskog savjeta crkava - ponajviše poslije pripreme S. J. Samarthe - konačno su dali za pravo tim pionirima. U kršćanskoj teologiji u Indiji dogodilo se mnogo toga, kako u studiju hinduizma tako i u refleksiji vlastite kršćanske pozicije, nakon onoga prvog sveindijskog teologijskog seminara u Bombayu o "Kršćanskoj objavi i nekršćanskim religijama" u studenom 1964, na kojemu sam govorio o nekršćanskim religijama kao putevima spasenja (1967. objavio jedan od pionira pozitivnog shvaćanja hinduizma, JosefNeuner SJ). Na tome temelju mogu sada graditi dalje.

Religija kao kompenzacija?

Ipak: pred indijskom religioznosti, manje znanstveno istraženom, nego konkretno življenom, kao europski kršćani još uvijek stojimo donekle ushićeno-bespomoćno. Pred tom bujnom indijskom religioznosti s jedne strane, a s dmge pred neopisivom bijedom velikih masa u indijskim velegradovima i selima (64 posto nepismenih još 1979; 40 posto ispod i daljnjih 20 posto na mbu granice siromaštva - unatoč rastućoj moći srednje klase), najprije smo u iskušenju da te fenomene držimo na distanci pomoću kategorija kritike religije: nije li Indija paradni primjer za potvrdu klasičnih argumenata europske kritike religije? Ne čini li se da baš Indija pokazuje kako religija nije ništa dmgo do projekcija i želja otuđena čovjeka, kao što veli Ludwig Feuerbach; opijum iskorištavanog i bijednog naroda, kao što veli. Karl Marx, koji to konkretizira kritikom društva?

Ipak bismo teško mogli jednoznačno odrediti od koga je *Karl Marx* dobio tu čuveno-ozloglašenu izreku (iz njegove kritike Hegelove filozofije prava) o religiji kao "opijumu naroda", koji masama u realnoj bijedi umjesto realne sreće pribavlja iluzornu; izravno od Hegela, od berlinskih lijevih hegelovaca, ili kasnije u Parizu od njemačkog pjesnika Heinricha Heinea, ili od "crvenog rabina" Mosesa Bessa? Sigurno i ne samo od historijskoga interesa jest da je izreku o religiji kao opijumu prvi izrekao sam *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* još na početku 19. stoljeća, u svojim predavanjima o "Filozofiji svjetske povijesti" - i to u vezi s Indijom!

Izuzetno osjetljiv na tadašnje romantičarsko oduševljenje Indijom, Hegel je Indiju nazivao "zemlja čežnje", "carstvo čudesa", "začarani svijet"

čiji je Bog ipakjoš "u omami svoga sna" ("Jubilaumsausgabe", sv. l l, str. 191 f.). A zatim slijedi tvrda riječ kritike: u toj religiji praznovjerje bezmjerno buja u divljoj snazi mašte i tako duhovno-tjelesno propao čovjek "jedino opijumom pribavlja sebi snoviti svijet i sreću bezumlja" (str. 226).

Ne, Hegelov sud - prirodno uvjetovan njegovim tadašnjim stanjem obaviještenosti - nije samo tvrd nego i nepravedan; danas nipošto ne možemo tako jednostavno osporavati indijsku religiju. No izreku o opijumu - kada god je propagiraju indijski, ruski i kineski komunisti, koji svi žele drugačiju, nereligioznu Indiju - valja još uvijek uzimati veoma ozbiljno, Jer, još nedavno je. jedan od najuglednijih, ali i najosporavanijih indijskih publicista starije generacije, *Nirad C. Chaudhuri* ("Hinduism, a Religion to Live by", 1979), za malaksalost vitalnosti Indije ponajviše okrivio novije religije šivaizma, višnuizma i šaktizma (uz klimu, nedostatnu političku stabilnost i poredak): faktički življena religija upravo vampirski isisava energiju naroda...

Pritom se razumije da izreka o opijumu ne vrijedi samo za Indiju nego i za katoličku Latinsku Ameriku i svako mjesto na ovome svijetu gdje se *religija* upotrebljava, zloupotrebljava *kao kompenzacija,* kao varava utjeha. Uostalom, ni Chaudhuri nije protiv svake religije, nego se izjašnjava za jaki, izvorni, vedski hinduizam. U načelu vrijedi:

- Religija - ne samo hinduizam nego i kršćanstvo - može, ali ne mora biti "opijum naroda". Ona može biti - isprazna ili prava - utjeha u bijedi, ali i (na što je ukazao već Marx) protest protiv bijede. Dokazali su to i u Indiji oni hinduistički reformatori koji su se iz religioznih razloga (često pod kršćanskim utjecajem) pobunili protiv socijalnih nepravdi i doveli u pitanje kastinski poredak.
- Religija - ne samo hinduizam nego i kršćanstvo - kao i sva ljudska vjera, nada i ljubav uključuje izvjesnu mjeru projekcije. No tvrdnja da je religija puka projekcija ne može se verificirati. Ona pretpostavlja da uopće ne postoji piva i posljednja zbilja, a niti to - prema Immanuelu Kantu - čisti um opet ne može dokazati. Prihvatiti (ili odbaciti) apsolutnu zbilju jest stvar "praktičnog uma", ili bolje: umskog povjerenja (na koje se može odgovoriti pred umom).

Nova čežnja za Indijom?

Danas stojimo pred činjenicom novog oduševljenja Indijom i indijskom religioznošću. Bilo bi zapravo pogrešno te *nove religijske pokrete* u zapadnome svijetu ili uklanjati kritikom religije ili ih diskvalificirati kao puke "mladalačke religije": kao da je riječ samo o društvenim fenomenima bijega, o mladalačkoj sanjariji, a ne o načelnom problemu na kojem se seizmografski dadu naslutiti skriveni potresi unutar nekoga društva. Glede mnogobrojnih zapadnjačkih hodočasnika i hodočasnica iz Europe i SAD u indijske ašrame i glede indijskih svamija s velikim, zajednicama u Europi i Americi, kršćanski apologeti i crkveni borci protiv sekti možda se već boje da je kršćanska misija u Aziji okončana azijskom misijom u

Europi. I zaista: tko bi danas znao za ime bilo kojega velikog misionara u Indiji čije bi se zračenje moglo usporediti s ljudima kao što su Ramakrishna i Vivekananda, s Yoganandom, Maharshi Mahesh Yogijem i Bhagwanom Rajneeshem? Proglasiti sve sljedbenike tih novih pokreta Goga, Divine Life Mission, Shri Aurobindo, Transcendental Meditation, Hare Krishna) "zavedenima" - to bi doduše rasteretilo crkve koje su religijski mnogostruko deficitarne, ali bi ipak nepravedno diskvalificiralo sve te pokrete. Neke propagandne metode novih azijskih misionara nisu dakako suviše probirljive; no jesu li takve bile metode starih kršćanskih misionara?

Većina tih novih ljubitelja Indije vjerojatno veoma malo drži do mukotrpnog studija klasičnih indijskih djela (a pogotovo do studija sanskrta i drugih starih jezika). Umjesto uz stare svete knjige, drže se uz velikog gurua kao bezuvjetan autoritet; umjesto znanstvenom mišlju, istinu često traže pomoću opojnih doživljaja. Da, averzija spram znanosti, tehnologije i industrijskog napretka (s njegovim razornim potencijalima, labilnostima, nepravdama), averzija naročito raširena u mlađim generacijama, stvara tamnu foliju pred kojom novi religijski pokreti otkrivaju svoju atraktivnost. Covjek traži - glede očevidnog deficita smisla, deficita normi, deficita zajedništva - *alternativne životne ciljeve, stilove života, oblike života*: jesu li to znamenjajedne postmaterijalističke životne orijentacije?

Institucionalizirana kršćanska religija, njeni nosioci, crkve, ujedno su i uzročnici i žrtve vjerske krize koja ovdje postaje očitom. Doduše, religioznost time nije nestala iz svjetovnog društva, u mnogihje iz stanja *potisnutosti* čak ponovo došla do svijesti. Ali iz visokobirokratiziranih velikih crkvenih institucija, koje često zastupaju samo vlastite interese, religioznost je - crkveni festivali raznih vrsta ne mogu prikriti ozbiljnost situacije - iščezla u zastrašujućoj mjeri. Mnogi dovode u pitanje monopol na religiju velikih crkava, i zahtijeva se pravo - kao konzekvenca vjerske slobode, tolerancije i ekumenizma - na vlastito vjersko udruživanje. Nalazimo se pred - ambivalentnim - fenomenom *difuzije religioznog:* religiozna supstancija oslobođena od crkvenog, dogmatskog, institucionalnog okvira, često slobodno lebdeći, spustila se - već prema individualnoj i društvenoj situaciji - na veoma različita mjesta i sada se, preobraćena na druge vrijednosti, ostvaruje u svim mogućim formama i likovima. Iz toga slijedi sve veće pluraliziranje vjerskoga života.

Što dakle traže sljedbenici novih, novoorijentalnih, posebice indijskih religija? Jedna analiza "novih vjerskih pokreta" ("Concilium", 1983, sv. l) prema uredniku, američkom sociologu religije *Johnu Colemanu,* iznalazi sljedeće tri motivacije koje se očevidno uzajamno prožimlju:

- Potraga za intenzivnim *iskustvom* jastva i obratiteljskom snagom svetoga. Gotovo svi komentatori novih vjerskih pokreta pridaju veliku važnost toj temi potrage za dodirljivom, iskusivom religijom.
- Potraga za čvrstom *zajednicom.*
- Potraga za istinskom *karizmom* vjerskih vođa, tako i za zajednicom s drugim vjernicima.

Nimalo ne mareći za organizirane pokrete, upravo veoma senzibilni ljudi često se pitaju: ne može li se "alter-nativni", "drugo-rođeni" život prije naći u prostoru *indijske religioznosti*? Ne može li se tražena samospoznaja i *samoostvarenje* bolje naći u hinduističkom nego u kršćanskom kontekstu, i tako na posve nov način iskusiti Ja, a ujedno i apsolut, ono numinozno, *mistično?*

Što je mistično iskustvo?

Ne samo zvijezde pop-glazbe i filma, nego i okrunjene glave i ugledni zapadnjački intelektualci posjećivali su indijske gurue i ašrame. Njemački fizičar i filozof *Carl Friedrich von Weizsacker* - on se još odavna, otkako je čitao Bud ine govore i kineske klasike, "u spiritualnoj Aziji samorazum- ljivije osjećao kod kuće nego u Europi" - svjedoči o svom neopisivom mističnom iskustvu na grobu hinduističkog sveca Shri Ramana Maharshija u Tiruvannamaliju: "Kada sam izuo cipele i u ašramu stupio pred grob Ma- harshijev, sijevnulo mi je: »Da, to je to.« Zapravo su već sva pitanja bila riješena. U prijateljskom okružju dobili smo ukusan ručak na velikim zelenim listovima. Zatim sam sjedio pored groba na stjenovitom tlu. Znanje je bilo tu, i sve se dogodilo u pola sata. Još sam opažao okolinu, tvrdo sjedište, zujanje moskita, svjetlost na stijenama. Ali slojevi su letjeli, razdvajale su se opne što ih riječima mogu samo naznačiti: »Ti« - »Ja« - »Da«. Suze blaženstva. Blaženstvo bez suza. - Posve oprezno, doživljaj me spustio natrag na zemlju. Znao sam sada kojaje ljubav smisao zemaljske ljubavi." ("Der Garten des Menschlichen" /Vrt čovječnosti/, 1977, str. 595).

Da, zar religija - prije svake doktrine i morala, prije svih obreda i institucija - nije *religiozno iskustvo?* Pod utjecajem protestantskog teologa Friedricha Schleiermachera na početku 19. stoljeća u Europi i filozofa religije Williama Jamesa na početku ovoga stoljeća u Americi, mnogi su i na Zapadu počeli zastupati prioritet religioznoga iskustva. A nije li religiozno iskustvo u svojoj najvišoj formi *mistično iskustvo,* kakvo je više nego igdje, čini se, udomaćeno u Indiji? U kršćanstvu su spisi mistika neprestano bili sumnjivi. Velike mistike poput Eckharta, Terezije Avilske, Ivana od Križa i Fenelona inkvizicijaje proganjala (ali ih je radikalno odbacivala i rana "dijalektička teologija" Karla Bartha, Emila Brunnera, Friedricha Gogartena): zbog hibridnog identificiranja s Bogom ("pretvaranje sebe u Boga", "panteizam", "savršenost"), zbog necrkvenog duševnog života ("subjektivizam"), zbog potcjenjivanja Božjeg stvaranja ("manihejstvo", "kvijetizam"). Nasuprot tomu, mistika u hinduizmu, da, u središtu ortodoksnog hinduističkog nauka, ima ugledno mjesto: nije ona samo obogaćenje kao u kršćanstvu, nego čini i najdublju bit religije. Sve je ovo razjasnilo prethodno izlaganje, a ja na ovoj točki želim započeti diskusiju među hinduizmom i kršćanstvom.

Ugledni filozofi religije u Indiji poput Sarvepallija Radhakrishnana, prvog predsjednika države Indije, ali i na Zapadu, misle da mistično iskustvo ("spiritual experience") bez daljnjega postoji na Istoku i na Zapadu,

da je svugdje u biti isto, pa da su stoga i sve religije na temelju istoga mističnog iskustva u najdubljoj biti jednake. Takvo je shvaćanje možda sporno i potrebuje opreznu analizu. Najprije se pitamo: što je to uopće "mistično iskustvo"?

Diskusija o tome više se ne smiruje otkako je *Aldous Huxley* - već zarana kritičar budućeg sveorganiziranog društva blagostanja, "Vrlog novog svijeta" ("Brave New World", 1932) i začetnik nove, prema istočnjačkoj mudrosti orijentirane mističke religije - izvijestio u svojoj knjizi "The Doors of Perception" (1954) o osobnim *mističnim. iskustvima s drogama,* koja su nalik najvišim iskustvenim i predodžbenim stupnjevima u religijama: kršćanskom blaženom zoru, hinduističkom sac-cid-ananda ili najvišem stupnju ugasnuća u budista. Postoji li dakle nešto poput načelne jednakosti svih mističnih iskustava, postizala se ona askezom i meditacijskim ugasnućem ili pak pomoću meskalina ili LSD-a, ili čak seksualnim vježbama? Nastavljajući se na Huxleya - i to s općenitom polemikom protiv kršćanskih crkava i njihovih predodžaba o moralu - to programatski predlaže (i prakticira) proučavatelj indijskog tantrizma, rođeni Bečanin i veoma iskusan hinduistički redovnik (sada profesor na Sveučilištu Syracuse u SAD) *Agehananda Bharati* u svojoj knjizi "The Light at the Center" (1976).

Nitko Huxleya nije kritizirao žešće (i zbog toga Bharati nikoga nije žešće ukorio) od oxfordskog profesora religijskih znanosti *R. C. Zaehnera*; u knjizi "Mysticism, Sacred and Profane" (1957), pisanoj od početka do kraja protiv Huxleya, Zaehner žestoko osporava tezu koju su zastupali i Arnold Toynbee, Frithjof Schuon, Huston Smith i drugi, da je mistično iskustvo isto kojoj god religiji pripadalo; da se mistika pojavljuje svugdje i u svim vremenima u više ili manje identičnoj formi - bilo u hinduističkog jogina ili perzijskog sufijskog pjesnika, bilo u novoplatonovskog filozofa, srednjovjekovnog redovnika ili konačno u modernog intelektualca kojemu je omrznula zapadnjačka civilizacija. Zaehnerova protuteza: sakralna mistika, koju valja povezivati samo s jednim moralnim životom, bitno se razlikuje od svjetovne mistike ("prirodne mistike"), koja je moguća (izazvana utjecajem droga ili drugačije) i u nemoralnom ili amoralnom životu; da, i u sakralnoj mistici razlikuje se monistička mistika (kao u ekstremno nedualističkoj Shankarinoj vedanti) od teističke mistike, kakva obilježava glavnu struju ne samo kršćanske nego i muslimanske mistike (Abul-Qasim al-Junaid, Ghazzali).

Ovo se dakle pitamo: postoji li jedno *jedino* mistično iskustvo, ili ih ima *više?* Tojest: postoje li samo različite varijante istoga tipa ili potpuno različita mistična iskustva? Mnogobrojni proturječni anglosaksonski prilozi diskusiji iz našega stoljeća, kakve je primjerice sabrao Richard Woods u velikom zborniku "Understanding Mysticism" (1980), razjašnjavaju izuzetno složenu problematiku baš koliko i građa za diskusiju o mistici u njemačkoj katoličkoj i evangeličkoj teologiji, koju je Fritz-Dieter Maass objavio pod naslovom "Mistika u dijalogu" (Mystik im Gesprach, 1972). Nemali je uzrok možda u tomu što je "mistika" izuzetno neodređen ter

min: "mistično" se u popularnoj jezičnoj upotrebi često izjednačuje sa zagonetnim, čudesnim ili usko religioznim; no taj termin i stručnjaci shvaćaju veoma različito, te se samo s mukom može jednoznačno definirati.

Je li svaka mistika religiozna?

Barem je jedno jasno: "mistika" dolazi - shvaćeno prema izvornom smislu riječi - od grčkog "myein" = "zatvoriti" (usta). "Misteriji" su zato "tajne", "tajni nauci", "tajni kultovi" o kojima se pred neposvećenima šuti. "Mistička" je tako ona religioznost koja pred profanim ušima zatvara usta o svojim skrivenim tajnama, da bi potražila spasenje u vlastitoj duši. Šutnja se preporuča i onima koji se žele približiti tajni. Odvraćanje od svijeta, uvraćanje u nutrinu, neposredno jedinstvo s apsolutom - to se stoga odavna motrilo kao odlika mistike. Ipak, tek ovdje započinju današnji problemi.

Mistično iskustvo možemo posve općenito definirati kao *neposredno--intuitivno iskustvo jedinstva*: kao intuiciju velikog jedinstva koje ukida rascjep između subjekta i objekta. Pri tako općenitoj definiciji jedva će se moći osporiti da je mistično iskustvo moguće i u eksperimentima s drogama (možda čak i u patološkim stanjima shizofrenije ili manične depresije). I potpuno nereligiozni ljudi pomoću umjetnih sredstava (često je dovoljan i alkohol) mogu doživjeti abnormalne promjene i proširenja svijesti: čak i difuzni osjećaj da su nadrasli svoje Ja i postali Ne-Jastvo, kako je to opisao Huxley u povodu svog iskustva s meskalinom. Možda istom to nabacuje pitanje: kakve veze imaju takva iskustva s religijom?

Priznajmo: pojam *religija* mora se - da bi počev od primitivnih politeističkih religija, teizma i panteizma pa do ateističkog budizma obuhvatio sve historijske religije - shvatiti veoma široko. Ali ne smijemo ga - ako ne želimo da se granice prema kvazireligioznom i nereligioznom potpuno ne rastvore - proizvoljno proširivati. Religija treba ostati religijom! Religija, kao što sam pokušao ocrtati već u uvodu, jest višeslojno realiziranje odnosa prema nečemu što obuhvaća čovjeka i njegov svijet: prema posljednjoj zbilji kako god se ona imala razumijevati, prema apsolutu (Bogu, brahmanu, dharmi, praznini, nirvani). Drugačije rečeno: "religiozan" je svaki čovjek koji je spoznao, a spreman je i svjedočiti da sam "svijet" (to jest čovjek, povijest, priroda, kozmos), kako ga vidimo, nije i ono posljednje, nego da nas "svijet" upućuje na sveobuhvatnu, sveprožimljuću, sveodređujuću prvu i posljednju zbilju. Vrijedi i obrnuto: gdje god ljudi ne realiziraju sličan odnos prema nečemu što obuhvaća "svijet", prema posljednjem, apsolutu, gdje se "svijet", nešto što je relativno, postavlja štoviše apsolutno, da bismo izbjegli nesporazume, nećemo govoriti o religiji već o *parareligji* (pri odsutnosti zanimanja za religiju) ili čak o *pseudoreligiji* (pri surogatima religije). Što to sad znači za mistično iskustvo jedinstva?

Nije religiozno već svako neposredno-intuitivno iskustvo jedinstva, svako mistično iskustvo; i nije svaka mistika uistinu religiozna mistika. Ne može se unaprijed isključiti da postoje iskustva jedinstva bez religioznoga karaktera, koja se odnose samo na ono što zateknu, koja se ograničavaju na slučajnosti i tako uistinu ne nadilaze ono što je relativno. Najbolje će biti da ovdje govorimo o *parareligioznoj mistici,* o jedinstvu mene samoga s prirodom, s kozmosom, s građom ovoga svijeta, sa "životom" shvaćenim nagonsko-vitalistički ili vizionarsko-kozmički, iza kojega nema ničega; ili pak o *pseudoreligioznoj mistici* koja funkcionira kao nadomjestak religije: o jedinstvu mene samoga s veličinom poput naroda, nacije, partije ili vođe u činovima opojno-masovnohisteričnog stapanja na masovnim skupovima ("narodna mistika" fašizma ili nacionalsocijalizma).

Zaehnerovo razlikovanje sakralnog i profanog ne može ovdje biti dostatno. Mistično iskustvo moguće je i u svakodnevici u profanoj okolini, a ne samo u sakralnom kontekstu. A u iskustvima samoće, o kakvima izvješćuju Huxley ili Bharati, ili u temeljnim raspoloženjima kakva su umjetnički izražavali i neki pjesnici (primjerice R. M. Rilke), slikari (M. Chagall, E. Nolde) i glazbenici (A. N. Skrjabin, A. Schonberg), prema samim autorima nije riječ samo o zatečenom, kontingentnom, relativnom. Ovdje se stvari, zvukovi, priroda i svijet u svojoj dubinskoj dimenziji otvaraju prema posljednjoj od svih zbilja, prema "tajni", "misteriju", "svjetlu" zbilje, prema kozmičkom prauzroku, prema apsolutu. Ovdje čovjek ne pretvara nužno stvari prirode u Boga (svepobožanstvenje), nego kroz prirodu doživljava apsolut, što mnogi ne shvaćaju kao nešto što su sami producirali, nego kao nešto "pruženo", "darovano". Stoga takvim iskustvima ne bismo trebali nijekati religiozni karakter, kao što je to činio Zaehner (koji kao rimokatolički konvertit argumentira suviše dogmatično). Ovdje je riječ - premda ne u monističkoj, ne u teističkoj ili čak kršćanskoj formi - o *religioznoj mistici.* Tko dakle želi biti mistik i poziva se kao vjernik na takvo iskustvo, njemu to ne trebamo osporavati. Ekumenska misao nije zainteresirana za monopoliziranje religioznog.

To dakako ne znači da se ujedno odobrava svaki put, svaka tehnika, svaki eksperiment kojim se dolazi do ovakva iskustva i da religiozna svrha posvećuje sredstvo. Ovdje teško da možemo na isti stupanj postaviti, kako se zalaže Bharati, i meditaciju punu odricanja i opojne droge, i samoprijegornu askezu i seksualni libertinizam ("pleasure principle"). Jer religija ne treba ostati samo religijom da bi Bog ostao Bogom (apsolutom); no religija ne treba biti ni odriješena od moralnosti: da bi čovjek ostao čovjekom.

Unatoč tomu: kada bismo primjerice autentična religiozna iskustva pripisivali samo onima koji žive moralno u građansko-kršćanskome smislu, nepravedno bismo apsolutizirati historijski podobno obilježje morala. A da se u istinskim mističnim iskustvima mora unaprijed isključiti priroda, kozmos, kako to želi Zaehner, čini se posve neprihvatljivim. Nije li i prema Tomi Akvinskom apsolut prisutan u svakome zrnu pijeska i svakome

cvijetu, i nema li u Einsteinovoj "kozmičkoj pobožnosti" (inspiriranoj Spinozom) veoma mnogo istine? Prirodnu mistiku otvorenu prema apsolutu ne trebamo dakako dogmatski deklarirati kao najvišu formu mistike, ali je ne smijemo ni izjednačavati s paramistikom (koja faktički nije zainteresirana za istinski apsolut), niti s pseudomistikom (koja apsolut nadomješta surogatom). Moramo tražiti odgovore na ovdje sadržana pitanja religiozne kriteriologije. Ipak, svim time još nismo odgovorili na pitanje postoji li jedno jedino ili različita mistična iskustva. Kako teku argumentacijski smjerovi u ovoj diskusiji?

Postoji li jedno mistično iskustvo?

Jedii potvrđuju bitnu jednakost (ali neizrecivost) jednog te istog mističnog iskustva! *Razlike* bi bile samo u različitim *interpretacijama* toga iskustva, a one bi se mogle svesti na različite religijske tradicije i različit sociokulturni kontekst (u Indiji, na Bliskom istoku, u Grčkoj, Njemačkoj). Jasno je: iz toga motrišta u biti se rclativiraju razlike u mistici raznih religija. .....

Drugi potvrđuju *multiformnost* bitno različitih mističnih iskustava! *Razlike* bi bile *u samom iskustvu* i tako bi barem djelomice mogle ovisiti o sociokulturnom kontekstu. Odatle se razumijeva: razlike u mistici raznih religija dajupovoda za razlikovanje različitih tipova mističkih religija.

Uz koju stranu pristati? Držim da je sve to krivo postavljeno pitanje: kao da se religiozno iskustvo može odijeliti od interpretacije! Gotovo golo iskustvo bez interpretativnog ruha ipak se ne može naći ni u povijesti religije. Mistično iskustvo "po sebi" može se u određenom smislu doduše apriorno definirati i postulirati kao univerzalno, ali se nigdje ne može empirijski verificirati. Ovime dakle samo tvrdim i formuliram ono što se sve više očituje u najnovijoj hermeneutičkoj diskusiji: religiozno iskustvo ne interpretira se tek naknadno, nego je *unaprijed* dano jedino *kroz čovjekovu interpretaciju,* makar to uvijek i ne reflektirano unaprijed. Načelno je to izrazio već Toma Akvinski u svom pravilu: "Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur" - "što se prima, prima se na primateljev način"!

Bilo u hinduizmu bilo u kršćanstvu: svako religiozno iskustvo donosi dakle već sa sobom elemente interpretacije, ujedno se obogaćuje daljnjim interpretacijskim elementima i konačno se (pa bilo to možda samo u obrisima) izražava jezikom: u određenim pojmovnim ili slikovnim artikulacijama interpretacije (interpretamentima) koje opet mogu povratno utjecati na izvorno iskustvo, produbljujući ga, ali i čineći ga površnijim. A iznad svih pojmova i predodžaba u svakom iskustvu uvijek već sudjeluje i (više ili manje svjestan) općenitiji interpretacijski okvir: "paradigma", onaj teorijsko-praktični model razumijevanja, ona ukupna konstelacija uvjerenja, vrijednosti, načina postupanja u određenoj zajednici, paradigma iz koje se iskustva trebaju razumijevati, sređivati i sintetizirati. Nema religioznog iskustva, dakle ni mističnog iskustva, bez interpretacijskog okvira, bez

modela razumijevanja, bez paradigme. Da, i u svetim tekstovima i posve osobnim svjedočanstvima postoje samo *interpretirana iskustva* apsoluta koja su prevedena u jezik u posve određenom kulturnom kontekstu, iz određene tradicije. Bi li Huxley, Bharati i drugi imali upravo tu vrstu iskustva sveopćeg jedinstva da se prije toga nisu intenzivno upoznavali s indijskom mudrosti? U ovoj hermeneutičkoj refleksiji mističnog iskustva svakako osjećam da me potpuno potvrđuje nedavno objavljeni zbornik S. T. Katza, "Mysticism and Religious Traditions" (1983), proizašao iz jednog simpozija. Katz objašnjava da se "uzajamno prožimanje mističnog događaja i religijske tradicije iz koje potječe mistik pokazalo središnjim pitanjem, koje zahtijeva obnovljene i obnavljajuće studije" (str. 5).

Tako je utjecaj iskustva i interpretacije uzajaman. Identifikacija koja interpretira nije akcident, privjesak, nego unutrašnji moment samog mističnog iskustva. U varijaciji jedne poznate Kantove izreke: iskustvo bez interpretacije je slijepo, interpretacija bez iskustva prazna. Stoga se glede mističnog iskustva u raznim religijama može reći sljedeće:

1. Nedvojbeno postoji nešto *zajedničko* u mističnim iskustvima raznih religija: mistici raznih religija imaju slična iskustva. Uza sve različite forme postoje zajedničke dubinske strukture: jedinstvo, spasenje je cilj; očišćenje (purificatio), prosvjetljenje (illuminatio) i ujedinjenje (unio) čine put. Mistici posve različita vjerskoga podrijetla često su sličniji i bliži jedan drugomu nego prosječnom vjerniku iz vlastite religije. Mogu se primjerice ustanoviti začuđujuće paralele među stupnjevima utonuća u Yogasutrama Patanjalijevim i stupnjevima molitve kod Terezije Avilske.

2. No među mističnim iskustvima u različitim religijama postoje i proturječne i naizgled nespojive *suprotnosti:* suprotnosti primjerice između impersonalističko-monističke i personalističko-teističke mistike. Možemo ih nazvati "perspektivama" ili "superstrukturama" (Frits Staal) ili "grananjima nauka" (Ninian Smart: "doctrina! ramifications") ili nekako drugačije. Možemo ih i moramo reflektirati, ali ne možemo ih jednostavno podići kao postavljene rešetke ili raster, tako da ostane "čisto" mistično iskustvo. Nijednom metodom ne može se dobiti mistika "čista" od svih struktura tumačenja, kao što ne možemo dobiti "čist" kristal bez kristalnih struktura. Čak i kada se pozivamo na individualno iskustvo: prihvatimo li da postoji čisto, uniformno, univerzalno mistično iskustvo, i da je ono monističke (ili prema suprotnom shvaćanju: nemonističke) prirode, to je dogmatska argumentacija koja nelegitimno poopćuje. Tada nismo pomislili da to tvrdimo na temelju svoga monističkog (ili: nemonističkog) preduvjerenja. Zbog kulturno shvatljive nesklonosti spram razlika u doktrinama - tako naglašava Terrence Penelhum (u zborniku R. Woodsa) nasuprot Johnu Hicku i Ninianu Smartu - ne smijemo te razlike unaprijed motriti s negativnom konotacijom, kao zapreke razumijevanju mističnog iskustva.

3. Pri mističnim iskustvima raznih religija riječ je dakle o *zajedništvu u oprekama:*

Ne o ekskluzivnoj suprotnosti kako, čini se, drže mnogi teolozi: ne o potpuno nesvodljivim formama mističnog iskustva, od kojih je tada samo vlastita ona prava.
Ali ni o nediferenciranome jedinstvu kako, čini se, drže mnogi teoretičari religije: ne - prema čuvenoj Hegelovoj izreci uperenoj protiv Schellinga - o mističnoj "noći u kojoj su sve krave cme", ne o jednoj jedinoj formi mističnog iskustva koja bi bila i sta u svim strukturama i funkcijama.
Ne, riječ je o *diferenciranome zajedništvu* iznutra različito strukturiranih mističnih iskustava koja ipak pokazuju jedinstvene crte, o zajedništvu koje omogućuje komunikaciju i među veoma različitim religijama. O tome ćemo sada pobliže govoriti.

Mistička i proročka religija

"Mistika" u religijskom smislu tako se doduše ne pokazuje kao ekvivokan (koji okuplja potpuno neslične fenomene), ali ni kao univokan (koji označava potpuno iste fenomene), nego kao *analogan* pojam, koji obuhvaća slično pri istodobnoj nesličnosti. Vidjet ćemo: čak ni u konkretnom životu ne može se mistična religioznost oštro odvojiti od nemistične; postoje tu mnogobrojni prijelazi i miješani oblici. No za dijalog kršćanstva i hinduizma utoliko je važnije najprije iznaći temeljnu razliku između mističke i nemističke religije.

Filozof religije *William James* u svom je standardnom djelu "The Varieties of Religious Experience" (1902) iz motrišta psihologije religije razlikovao svijetlo-optimističnu religiju "zdravog raspoloženja" ("jednom rođenih") od tamno-pesimistične religije "bolesnih duša" ("ponovno rođenih"). Polazeći od komparativne povijesti religije, marburški povjesničar religije *Friedrich Heiler* ipak je - pozivajući se na Nathana Soderbloma, Reinholda Seeberga i Rudolfa Otta - korigirao to razlikovanje; umjesto toga, u svojim opšimo dokumentiranim i diferenciranim istraživanjima ("Das Gebet" /Molitva/, 1918; "Die budistische Versenkung" /Budističko potonuće/, 1918; "Erscheinungsfonnen und Wesen der Religion" /Pojavni obi. ici i bit religije/, 1916) razlikovaoje *mističku* i *proročku* religiju (slično je potom razlučio i Rudolf Otto: mistiku i pobožnost utemeljenu u vjeri), te podrobno historijsko-psihološki analizirao dva osnovna tipa, ne zanemarujući povezanosti i prijelaze.

Ovime ne podržavam simplificirajuću klasifikaciju i krivu alternativu: od najvećeg je značenja za ukupnu diskusiju među kršćanstvom, islamom, hinduizmom i budizmom da jasno predočimo one dvije (ili tri) samostalne velike razvojne struje među ranim razvijenim religijama (ovdje ne govorim o primitivnim religijama), koje su (drugačije od egipatske ili kineske) zadobile svjetsko značenje izvan svoje domovine: religije indijskog i semitskog podrijetla.

Tu je s jedne strane *mistička religija,* nastala u Indiji kao reakcija na već razvijenu, čak suviše razvijenu kultnu religiju kasnovedskog svećen

stva koje je predvodilo žrtvene obrede; ona se - kako smo čuli - realizirala tek u kasnom vedskom periodu. Nauk o jedinstvu razvijen u upanišadama te iskustvo jedinstva dobiveno neposrednom meditativnom praksom, iskustvo koje čovjeku treba omogućiti oslobođenje iz neznanja pomoću zna-nja, postali su temeljem visokih religija Indije koje su se kasnije razvijale jedna za drugom, ne samo hinduističkih religija, nego i budizma i đaini-zma. Možda je (do sada smo, kako rekoh na početku, bili upućeni na nagađanja) u Indiji utemeljena i druga široka maloazijsko-grčko-hclenistička struja mistike: od ranihjonskih metafizičara, od orfizma i pitagorovaca preko Platona i kasnohelenističkih misterijskih kultova pa do Plotina, o kojemu je učio onaj mistički filozof koji je u 5/6. stoljeću skriven pod maskom Pavlova učenika Dionizija Aeropagita napisao "Mystike theologia" (odatle naša riječ "mistika"!); ta je knjiga, kasnije prevedena, bitno utjecala na mističku pobožnost na Zapadu.

Tu je s druge strane *proročka religija,* izrasla iz primitivne religije nomadskih plemena, kakva je nastala u semitskom kulturnom krugu: negdje oko 1200, kada je bilo zaključeno prodiranje Arijaca u Punjab, na Bliskom istoku oblikovala se mojsijevska Jahvina religija: "Kao i tzv. Patrijarsi, i Mojsije je ponajprije primatelj objave, utemeljitelj kulta i nadahnut vođa nomadske (ili polunomadske) grupe, koja se okupila oko svoje nove religije i pokušala ostvariti dano joj obećanje o zaposjedanju zemlje. U znaku nove religije događa se i bijeg iz Egipta. Jahvi pripisan uspjeh toga pothvata bio je bitan razlog što mojsijevska Jahvina religija nije ostala vrstom plemenske religije. U izbavljenju iz Egipta, koje uvijek ima odlučujuću ulogu u kasnijim spominjanjima odnosa Jahve i Izraela, naslućen je onaj iracionalni element koji je Jahvinoj religiji omogućio put od religije nomadske grupe do svjetske religije" (G. Fohrer, "Geschichte der israelitischcn Religion" /Povijest izraelitske religije/, 1969, str. 59 f.). Monoteistička Jahvina religija našla je velika utjelovljenja u prorocima Izraela, potom najedinstven način u Isusu, Kristu, no konačno i u Muhamedu, Proroku.

Te dvije velike religijske struje mnogostruko su se granale, iznova se miješale s primitivnom pučkom pobožnošću i kultovima, a djelomice su se i stapale: u kršćanstvu, u zamecima, već kod Pavla i Ivana, zatim u Aleksandrijaca Klementa i Origena (suvremenika Plotinovih) i u sjevernoafrikanca Augustina, ali konačno i u arapsko-perzijskom sufizmu povezivala se biblijsko-proročka religija s helenističko-mističkim elementima i tendencijama. Obratno, u Indiji se kasnije stapaju mistička religija upanišada i vedante, kako smo vidjeli, s tehnikom joge i osobno orijentiranim kultovima Višnua, Bhagavana, Krišne i Rame; u monoteističkoj hinduističkoj religiji u prvom je planu emocionalna veza s jednim bogom.

Za teološku debatu o odnosu mističke i proročke religije to znači:

- Niti bismo trebali motriti mističku religiju samo kao predoblik ili izobličenje proročke, kako su to uvijek skloni kršćanski dogmatici.
- Niti bismo proročku religiju trebali svoditi na mističku kao "pravu", kako se to do sada ponajviše činilo u filozofiji i psihologiji religije.

Ne mogu se dakle složiti s Leszekom Kolakowskim, koji običava polemizirati protiv znanstvene teologije, kada još 1982. piše: "Iskustvo mističnog sjedinjenja rijedak je fenomen, no ipak ćemo smjeti reći da ono čini bit religioznog života" ("Falls es keinen Gott gibt" /Ako nema Boga/, 1982, str. 90). No zar bi baš ono što je "rijedak fenomen" trebalo činiti bit neke stvari? Ne, upravo da bi mističko i proročko, da bi hinduističke religije i kršćanstvo došli do svog prava, ovdje moramo oštro razlučivati, kao što je to činio Friedrich Heiler (u pojedinostima, dakako, na upitan način). Nadovezujući se na njegove diferencijacije (usp. "Das Gebet" /Molitva/, 51923, str. 255-258) pokušao bih profilirati mističku i proročku religiju, time i hinduizam i kršćanstvo, kao idealne tipove.

Temeljno iskustvo *mističke pobožnosti* jest nijekanje životnoga nagona, čovjekovo odricanje i nestajanje, predanost onom beskonačnome koja svoj vrhunac nalazi u ekstazi ili nirvani. Mistička je pobožnost dakle primarno usmjerena prema unutra, teži oslobođenju od žudnja, ugasnuću afektivnog i voljnog života: proces samopreobrazbe u kojem se mistik pojavljuje kao onaj koji se odriče, ali konačno ipak kao onaj koji zna. Vrhunac mističnog pobožnog života čine pritom izvanredni doživljaji s onu stranu nonnalne svijesti: nove dimenzije opažanja i spoznavanja, ekstaze i njima slične vizije i audicije, gdje se s čisto duhovnim iskustvima povezuju osjetilni podražaji i ukida se svagdanje razdvajanje subjekta od objekta. No ujedno je važno: mistični doživljaj kakav se manifestira u hinduizmu nikada nije samo naivan, nego je najčešće na visokom stupnju povezan s refleksijom, svejedno je li pritom riječ o filozofsko-spekulativnom misaonom radu, kao u upanišadama, ili o podrobnoj psihološkoj samoanalizi, kao u jogi. Mistička pobožnost poznaje izvanredno profinjene metode askeze i meditacije da bi prizvala pojavu mističnih stanja i tako došla do znanja i spasenja.

Temeljno iskustvo *proročke pobožnosti* obilježeno je naprotiv snažnom voljom za život: nagonom za potvrđivanjem, poštovanjem spram vrijednosti i zadaća, strastvenom težnjom za ostvarenjem određenih ideala i ciljeva. Proročka je pobožnost dakle primarno usmjerena prema van, u konfrontaciji je sa svijetom i želi se u njemu probiti; emocije se ne potiskuju nego se bude: volja za život potvrđuje se i želi trijumfirati i u najvećem porazu. Proročki usmjeren čovjek utoliko je borac koji se probija iz dvojbe do izvjesnosti vjere, iz nesigurnosti do povjerenja, od svijesti o grijehu do postizavanja spasenja milošću. Dakako, i u proročkom iskustvu ima doživljaja poziva i objave. Ali, oni su rjeđi, imaju veoma malo zajedničkog s ekstatičnim zanosima, u svakom slučaju ne poznaju ukidanje rascjepa subjekt-objekt. O Isusu samom - kojega se često pogrešno shvaća kao mistika - prenose se samo dva (historijski nepotvrđena) vizionarska stanja. Za istinski pobožan život, za odnos prema Bogu koji se realizira u molitvi, vjeri i ćudorednosti nemaju konstitutivno značenje ni izvanredna ekstatična iskustva niti suhoparne spekulacije o Božjem biću, pa ni psihološko samoraščlanjivanje. Prema Pavlu, najviša karizma nije ekstatična glosolalija, nego vjera, nada i ljubav. Proročka pobožnost kakvu utjelovljuju židovstvo, islam i kršćanstvo mnogo se više odlikuje

spontanošću, koja slabo mari za sistematiku i metodiku, psihotehniku i trening duše; sve ovo dakako i u kasnijem kršćanstvu - pod utjecajem istočnjačke mistike - ima nemalu ulogu.

Sve religije jednake?

U skladu s ovim diferencirajućim promatranjem sada se može i načelno odgovoriti na sljedeće pitanje: jesu li zaista sve religije *jednake*? Nisu li sve religije jednako istinite i ne uče li isto, što ne drže samo mnogi svamiji na proputovanju zapadnim svijetom (ipak propagirajući svoju religiju kao najbolju), nego i mnogi zapadnjački svjetovnjaci (koji ne ispovijedaju nijednu religiju)?

U povijesti Indije jednom se pokušalo politički iskoristiti zamisao posljednjeg jedinstva svih religija za ujedinjenje te divovske zemlje: pod mogulskim carem muslimanske vjere *Akbarom,* zvanim *"Veliki"* (1542-1605). Islam naime susrećemo na svakom koraku i u Indiji; ondje se mogulski carevi pamte ne samo zbog svojih i danas nezaboravljenih nedjela, nego srećom i zbog možda najljepših monumenata islamske umjetnosti uopće: zbog Biserne džamije u Crvenoj tvrđavi kod Delhija, Taj Mahala u Agri; tu je konačno i Fatehpur Sikri: već nakon petnaestak godina zbog nedostatka vode napuštena, a još veoma dobro očuvana rezidencija Akbara Velikog, koji je stvorio carstvo od Beludžistana i Afganistana pa gotovo do sredine divovskog podkontinenta (negdje na visini Bombaya) i ujedno ga čvrsto organizirao.

Akbar, najznačajniji od svih mogulskih careva koji su vladali Indijom do uvrštenja u britanski Imperij (1857), ne samo da je oženio žene iz različitih religija (među njima, prema neprovjerenoj predaji, i portugalsku kršćanku imenom Mirjam ili Marija). Kozmopolit, skeptičan mislilac, u mističnoj potrazi za Bogom, kakav je bio, pokušao je kako s državničkih razloga tako i s razloga sufijske mistike *stopiti religije u jednu cjelinu*: povezao je - izrazivši to i različitom arhitekturom i simbolima svoje rezidencije - židovsko-kršćansko-islamsko jednoboštvo s hinduističkim elementima i perzijskim kultom sunca u religiju "univerzalne tolerancije", koju je sam Akbar nazvao *"din ilahi" = "božanska vjera".* Taj je car tako, već dvjesto godina ranije, na svoj način preveo u praksu prosvjetiteljsku mudrost parabole o prstenima mudroga Natana (G. E. Lessing, "Nathan der Weise"): poznajući tri prstena, nije vjerovao ni u jedan; stoga je od sva tri prstena izlio za se jedan novi.

Nije mu doduše bio dosuđen dug uspjeh. Jer religija koju je stvorio, kojaje imala posve određene pristupne ceremonije i rituale, raspala se nakon njegove smrti; zajedno s uvođenjem monoteističkog kulta sunca za faraona Ehnatona u Egiptu prije 3000 godina, ostala je najpoznatijim primjerom da se stara religija teško zamjenjuje revolucijom odozgo i da pokušaj utemeljenja nove religije jedinstva također ostaje iluzoran.

Ne, jednakost svih religija ne može uspjeti već ni iz motrišta razvijenog načelnog razlikovanja mističke i proročke religije. I ne samo proročke nego, kako smo čuli, i hinduističke religije koje se u načelu priznaju (ali

se u kultu često uzajamno isključuju) nipošto ne postuliraju jedinstvo svih religija, nego samojedinstvo njihova cilja; jedinstvo cilja ne znači pakjedinstvo puta, a ne isključuje ni obilaznice. Zanimljivo je što *Wi(fred Cantwell Smith,* teoretičar religije koji više od drugih naglašava jedinstvo religijske povijesti čovječanstva, lapidarno ustvrđuje: "Nipošto nije točno da su sve religije jednake. Povjesničar zapaža da nijedna religija ne ostaje ista, stoljeće za stoljećem, ili od jedne zemlje do druge, ili od sela do grada" ("Towards a World Theology", 1981, str. 4). A je li ikoja povijest to potvrdila jasnije od povijesti indijskih religija, koja nam je u uvodu bila pokazana u suverenom pregledu gotovo iz ptičje perspektive, sa svojim veoma različitim epohama i tendencijama: od povijesti onoga "hinduizma" koji za Heinricha von Stietencrona ne predstavlja jednu jedinu religiju, nego *kolektiv različitih indijskih religija?*

U religijskoj povijesti čovječanstva, obilježenoj neizmjernom raznolikošću, sveje doduše povezano, ali ništa se ne svodi najedno: ne identitet bez diferencija, nego *interdependencija sa svim mogućim divergencijama i konvergencijama*! Najjasnije je to postalo u oštrom profiliranju dvaju osnovnih tipova viših religija: mističkog i proročkog; no njihovo je profiliranje, raznolikim njihovim uzajamnim križanjima i križanjima s primitivno-pučkom religioznošću, stvorilo najrazličitije miješane forme.

Uzajamno prožimanje

Kako to, pitamo se, može doći do uzajamnog prožimanja među dvama osnovnim tipovima religija, proročkim i mističkim? Ne nedostaje li ovdje unaprijed zajednički fundament? Međutim, takvo uzajamno prožimanje odavna se odvijalo: u konkretnom životu, unutar jedne religijske povijesti čovječanstva, sad već postoje i sve moguće miješane fonne što ih trebamo uočiti nakon suprotstavljanja idealnih tipova.

Pritom dakako valja izbjeći *harmonizacije.* Tako nije od pomoći ako previđamo izrazito proročki karakter ne samo starozavjetne nego i novozavjetne religioznosti, ako držimo da bit kršćanstva vidimo u nekoj mističkoj jezgri. Ne, Isus iz Nazareta bio je jednako malo mistik kao i starozavjetni proroci, a uvijek iznova citirana izreka "Otac i ja smo jedno" ne potječe od samoga Isusa, nego je interpretacijom Četvrtoga Evanđelista (upućuje na jedinstvo volje, djelovanja i objave čovjeka Isusa s Bogom, Sina s Ocem). S jednako malo prava nazivamo "misticima" tipično kršćanske likove poput Luthera, Kierkegaarda i mnogih drugih, koji se pozivaju na Isusovo naviještanje i pavlovsku teologiju. Mistika nipošto nije *izvorno* kršćanska!

Ali i *ekskluzivnosti* navode na zabludu. Jer nipošto nije točno da u Indiji postoji samo mistika koja niječe osobnost, niti pak u kršćanstvu postoji samo pobožnost utemeljena u vjeri kojom se osobnost potvrđuje. Ako na obje strane postoji oboje, to znači: u ovoj točki ne može jednostavno biti riječ o *oprekama između* kršćanstva i hinduizma. Opreke traju i *unutar* kršćanstva i *unutar* hinduizma!

Jer, tko bi mogao previdjeti da personalističko-teistička religioznost ne postoj i samo u kršćanstvu; kako smo već čuli i kako ćemo još pobliže utvrditi, ima je i u monoteističkim hinduističkim religijama (bhaktistički pokret). Obratno, impersonalističko-monistička religioznost ne postoji samo u Indiji nego i u kršćanstvu (poslije Plotina naročito u Aeropagita, u Eckharta, dakako i u Angelusa Silesiusa). Nadalje: ne samo kršćani nego i mnogi hindusi govore s Bogom u jednostavnom molitvenom dijalogu. Obratno, ne samo indijski mistici nego i pojedini kršćani (Tauler, Angelus Silesius) prakticiraju čistu mistiku potonuća bez ikakve govorne dramatike. I tako na *objema* stranama postoji mnogolika mistika: u kršćanstvu i u hinduizmu kako intenzivno-osjećajna tako i hladno-bezosjećajna, kako užareno-erotska tako i pročišćeno-duhovna, kako kultno orijentirana tako i neosjetilna i bez kulta, kako naivno-fantazijsko-pjesnička tako i refleksivno-umsko-teoretizirajuća mistika.

Dakle: križanja, presijecanja, *prožimanja* kako između dvaju osnovnih tipova religija tako i s primitivno-pučkom religijom! I ne bismo s teološke strane trebali jednostavno diskvalificirati sve te historijske procese kao *"sinkretizam"* - kao mješavinu religija i stoga kao onečišćenje vjere. Pritom lako previđamo da ne samo u Indiji nego i na Zapadu nema jedne jedine u strogom smislu nesinkretične religije. Jer, što se sve nije slilo već u Starome zavjetu, ali i u Novome, a pogotovo u Kuranu! I utoliko je zaista riječ, kako neumorno naglašava Wilfred Cantwell Smith, o "jednoj religijskoj povijesti čovječanstva" koja traje tisućljećima, u silnoj mnogostrukosti religija na svim kontinentima, sa svim mogućim fenomenološkim sličnostima i historijskim srodnostima.

Bio je to ponajviše znak slabosti i straha kada se neka religija učahurila i izolirala, i obratno, znak snage kada je, kritički razlikujući, mogla učiti od neke dmge. Tko želi, može čak prihvatiti kasnu grčku riječ "syn-kretismos" u boljem, izvornom smislu: naime, bilo da je s Plutarhom povezujemo s udruživanjem uglavnom zavađenih kretskih gradova, bilo da je s Erazmom Rotterdamskim svodimo na "syn-kerranynai" = "smiješati", što opet znači napor oko miroljubivog ponašanja vjerskih protivnika - u oba slučaja riječ upućuje na ono što je odlučujuće: razumijevanje, pomirenje, mir.

U međuvremenu će se radije s više lukavstva govoriti o pokušaju napete *"sinteze":* pritom nije cilj niti slaganje različitih elemenata iz različitih religija u čisto izvanjskoj hannonizaciji niti miješanje bogova (teokrazija) i stapanje religija, nego dijalektično "ukidanje" suprotnosti u unutrašnjem posredovanju, koje istodobno uključuje potvrdu, nijekanje i nadilaženje suprotstavljenih pozicija. Ne bi li religije, koje imaju toliko toga zajedničkog, u budućnosti mogle imati još više zajedničkog? Nije riječ o političkoj odluci duhovnih ili svjetovnih autoriteta, nego o sporom razvoju odozdo!

Pretpostavkom takvoga dijalektičnog posredovanja jest dakako priznavanje drugih religija kao *jednakovrijednih partnera s jednakim pravima u dijalogu.* Kao što je fornmlirao katolički teolog Martin Kampchen, koji

živi u Indiji: "Do sada je teologija polazila od *prividnog* pluralizma religija; ona kaže da se sve dobro i istinito što se nalazi u drugim religijama zapravo može pripisati kršćanstvu, dakle da je hindus, ukoliko živi u moralnoj čistoći i istinski traži Boga, »anonimni kršćanin« (K. Rahner); ili pak teologija tvrdi, s malo promijenjenim naglaskom, da su sve druge svjetske religije »priprema« za kršćanstvo, koje sve druge religije vodi k ispunjenju. - *Pravi* pluralizam ipak ne spoznaje samo egzistenciju mnogih religija i njihovu različitost, nego i njihovu unutrašnju jednakovri/ednost. Indijski teolog Ignatius Puthiadam SJ formulira taj teologijski problem ukratko ovako: »Riječ je o tome da se ostvari nemoguće, da se ukine proturječje između totalitarnog prava prvenstva jedne religije i potvrde religijskog pluralizma«" ("Publik-Forum", br. 22, 1983, str. 20 f.). Ova razmišljanja iz kršćanske perspektive neka nam u tomu pokažu put.

II.

SVIJET I BOŽANSTVO: KONCEPCIJE HINDUSA

l. HEINRICH VON STIETENCRON: Hinduističke perspektive

Kozmički red

Religije hindusa žive doduše unutar više tisućljeća stare tradicije prema kojoj se djelomice orijentiraju, no u tom su se vremenu često i mijenjale, djelomice polazeći drugačijim smjerovima. Stoga se ne trebamo čuditi ako se u njima nalaze različiti pokušaji shvaćanja biti svijeta i Boga te određivanja njihova međusobna odnosa.

Te koncepcije ne slijede jednostavno jedna za dmgom u vremenskom nizu, kao da jedna konačno nadomješta drugu. Hindus štoviše čuva spoznaje svojih otaca čak i kada sam stavlja nove naglaske ili stvari vidi drugačije. Tako traje supostojanje različitih interpretacija - supostojanje koje prema shvaćanju mnogih obrazovanih Indijaca ne čuva tradicije koje se prenose bez ikakva smisla, nego poštuje *različite razine čovjekova iskustva.* U njihovim očima stoga među različitim opisima stvarnosti nije jedan istinit a drugi pogrešan, nego je svaki od njih primjeren opažajnoj sposobnosti i razumijevanju određenih individua ili određenih stadija u razvoju svijesti.

I danas za mnoge Indijce vrijedi - posebno za Indijce donjih slojeva, ali ne samo donjih - ono iskustvo svijeta koje je bilo karakteristično već za Indijce vedskih vremena. Svijet oni doživljavaju kao svijet kojim čovjek nije ovladao i u njemu doživljavaju prisutnost mnoštva sila koje ga uređuju i održavaju, ili čak ometaju i razaraju, i tako mogu utjecati na naš život.

To su sile s kojima je čovjek najneposrednije povezan. Stoga zauzimaju u narodnoj mitologiji i religiji relativno velik prostor. Postoje nebeski bogovi *(deve)* i bogovi donjega svijeta *(asure),* sile svjetla i sile tame, sile reda i sile pokreta i vitalnosti. Te su grupe u uzajamnoj opoziciji, a ljudi žive i djeluju u magnetskom polju te opozicije. Ali onkraj njezina područja od poslijevedskih vremena stoji razina velikih bogova *Brahme, Višnua i Sive,* od kojih svaki čini središte vlastite religije, dok je Brahmina religija izumrla. Kasnije je svaka od velikih hinduističkih religija integrirala ta tri velika boga u njihovim funkcijama stvoritelja svijeta (Brahma), čuvara svijeta (Višnu) i razoritelja svijeta (Šiva). Ta se pak božanska trijada motri samo kao funkcionalno diferenciranje najvišeg božanstva - bilo ono Višnu, Šiva ili Velika Božica - koje nadvisuje i

obuhvaća sve te forme. Samo najviše božanstvo ima mnoga imena; tako ga šivaisti prizivaju kao "Gospoda" (Ishvara), višnuisti kao "Uzvišenoga" (bhagavan), a šaktisti kao "Božicu" (devi).

Tko govori o *politeizmu* hindusa, taj se poziva na razinu nebeskih bogova, deva, na čelu s velikim bogom Indrom; u Vedi je ta razina još važna, ali kasnije se motri kao niža. Devama se čovjek obraća za pomoć, a asura se boji. No općenito se nebeski bogovi ipak ne klasificiraju kao dobri, a bogovi donjeg svijeta kao zli. I jednima i drugima dodijeljene su zadaće. I jedni i drugi skloni su također povremenom zanemarivanju svoje zadaće ili prekoračenju svoje nadležnosti. Na izvjestan način i bogovi su samo ljudi. Imaju slične radosti i slične pustolovine., I upravo su zbog toga toliko pristupačni čovjekovim potrebama i željama.

Pravo uzevši, bogovi i bogovi donjega svijeta, deve i asure, nisu bitno drugačiji od ljudi. Oni su duše na drugim stupnjevima u kruženju rođenja, imaju veće sposobnosti i veću moć. I premda čovjek ne može s njima saobraćati kao sa sebi jednakima, bogovi su mu ipak nešto poput dobrostivih prijateljskih kraljeva, a asure nešto poput neprijatelja s kojima pokatkad dolazi do čarke, no čovjek ih povremeno može potaknuti i na primirje, ponekad čak i na savez.

Jedino onaj tko je doživio intenzitet prirodnih utjecaja kojima je Indijac izložen razumjet će i zbog čega se u Indiji nije razvio *nepremostiv polaritet dobra i zla*. Postoji samo dobro i manje dobro. Koncepcija đavla nikada u Indiji nije imala spomena vrijednu ulogu. Čak i napasnik Mara u budista i veliki opsjenar Mahamoha u alegorijskim srednjovjekovnim dramama mogu se samo veoma uvjetno usporediti s đavlom. Štoviše, Indijci su rano iskusili da dobro i zlo, ugodno i tegobno može proizlaziti iz istoga izvora. Kao i sile i pobude u čovjeku, tako i sile koje djeluju u prirodi i svemiru jesu ambivalentne, mogu djelovati pozitivno ili negativno.

Primjerice, bog Sunca zaštitnik je i prijatelj ljudi. Donosi svjetlo i život, razgoni tamu i opasnosti koje nevidljive prijete u njoj. On iznosi na svjetlo dobro i zlo. Također dijeli dan od noći i uređuje vrijeme.

Sunce ipak nije samo dobrostivo. U travnju, svibnju i lipnju ono užarenim zrakama muči zemlju. Njegova jara postaje nepodnošljiva. Biljke se suše, ljudi i životinje skapavaju od žeđi. Sunce krade vodu iz posljednjih muljevitih pojilišta te i danas u mnogim područjima Indije postaje silom koja izravno ugrožava život.

Izbije li konačno monsunska kiša i spasi žudnu zemlju, u nekoliko dana zemlja zazeleni i procvjeta. No ako monsun izostane, zakasni li samo nekoliko tjedana, umiru tisuće životinja i ljudi.

No i monsun može biti podmukao. Koliko god željno očekivan kao spasitelj, toliko je i opasan. Novinske i televizijske vijesti cijele godine izvješćuju o njegovim užasnim posljedicama. U nekim podmčjima voda se mši s neba u pravim bujicama. Otplavljuje suhu, ogoljelu zemlju, skuplja se u silovite brzace, uništava tek proklijale usjeve, odnosi kolibe i čitava sela. Ljude danas često spašavaju helikopterima. Ostaju lešine podavljenih domaćih životinja, opustošena polja i srušeni mostovi. Čovjek u

toj klimi spoznaje da su davanje i uništavanje života izravno povezani, kao pismo i glava na istom novčiću.

Na toj ekološkoj pozadini valja sagledati mnoge mitove koji izvješćuju o borbi deva i asura, koji pripovijedaju o prijetećem slomu božanskoga reda i konačno o njegovu ponovnom uspostavljanju. Red se ne odnosi na državu. Red je ravnoteža sila koje se potiru ili dopunjujujedna drugu, ali djeluju razorno u trenutku kada jedna postane nadmoćna i upravlja sama. Kozmički red ne ravna se prema diktatorima, pa ni - prema jednom božanskom diktatoru.

Kozmičko vrijeme

Kozmički je red ujedno *ciklički red*, red koji raščlanjuje događanje svijeta u vremenskom tijeku koji se pravilno ponavlja. Iskustvo uči da nema početka ni kraja, da za svakim razaranjem slijedi novi početak. No ono uči i da su ciklusi u sebi asimetrični, da podliježu kvalitativnom propadanju. Ta se asimetrija jasno primjećuje tijekom godine. Kišno razdoblje počinje u lipnju, a prva velika žetva zaključena je u studenom. To je vrijeme blagostanja i vjerskih svečanosti. Slijedi period ugodna života, druge sjetve i druge, manje obilne žetve, koji okončava u ožujku. Zamiranje vegetacijskog ciklusa ograničeno je na posljednja dva i pol mjeseca.

Postoje tako i u kozmičkom događanju asimetrični ciklusi koji se uzajamno smjenjuju, sami bivajući ukinuti u sve većim ciklusima. Nama su još pregledniji periodi svijeta, koji započinju Brahminim stvaranjem, a završavaju Šivinim razaranjem. Ti su periodi, kao i kod Grka, podijeljeni na *četiri vijeka.*

U prvom vijeku, kada je Brahma upravo stvorio svijet, a sveto znanje bilo preneseno ljudima, kozmički je red savršen, a moralni zakon stoji čvrsto i sigurno kao krava na četiri noge. Nepostojejoš kastinske razlike. Ljudi žive dugo, a hrane ima u izobilju. Istinoljubivost, dobrota, smjernost i darežljivost veoma se štuju, a svatko je zadovoljan, susretljiv i blag. No sve većim odmakom od čistoga izvora dekadentne pojave postaju sve vidljivije. Ne samo što trajanje svjetskih vjekova postaje sve kraće, nego i moral sve više propada i uzrokuje socijalnu diferencijaciju. Šire se svadljivost i zloba. Bogovi zakazuju u održavanju reda, a asure privremeno preuzimaju vodstvo.

U takvim trenucima opasnosti, kažu višnuisti, najviši bog Višnu sam se miješa u događaje. Ovdje se cikličko-kozmičko događanje nenadano slama, dramatično se mijenja *uvijek jedinstvenim historijskim božanskim zahvatom.* Neki od tih Višnuovih (a mutatis mutandis i Šivinih) zemaljskih manifestacija (pradurbhava) ili "silazaka" (avatara) imaju mitsko- - kozmogonijski ili kulturni karakter. Višnu se jednim dijelom sebe inkarnira u svijetu da bi barem privremeno iznova uspostavio kozmički red ili, kao u Krišninom slučaju, u neograničenoj božanskoj prirodi uzima ljudski lik. Tako je Višnu vratio ljudima Vedu kada su je oteli bogovi donjega svijeta, i za velikog potopa spasioje u lađi Manua, pragospodara

ljudi. On pomaže bogovima da izmetu blaga skrivena u moru mlijeka, među njima i napitak besmrtnosti, božicu sreće, nebeskog liječnika i druge dragocjenosti. On je također bio taj koji je spasio Zemlju kada su je knezovi donjega svijeta zgrabili i odvukli u dubine oceana.

Kada su gospodari donjega svijeta postajali nepobjedivi snagom svoje askeze ili činom milosti Brahminim ili Šivinim, protjerujući bogove iz nebeskog svijeta i otimljući njihove žrtve, Višnu se umiješao više puta. Jer Višnu i vjernom asuri spremno dopušta spasenje, ali mu ne dopušta da razbija svjetski poredak.

No posljednje inkarnacije - a one su najvažnije za višnuističku bhaktističku religioznost - imaju konkretnu historijsku pozadinu. To naročito vrijedi za njegovu posljednju inkarnaciju u *Križni,* koji je za mnoge višnuiste jedina savršena čovjeku dostupna i ujedno apsolutno transcendentna forma boga: plima-avatara, potpuna inkarnacija Višnjega u ljudskome liku.

U 3,893.086 godina, koliko je već prošlo od početka sadašnjeg svjetskog perioda do 1984. godine, Višnu se devet puta utjelovio u svijetu. Ipak, otklonjena je samo prijevremena propast, kozmičko propadanje samo je usporeno; ne može se zaustaviti.

Za današnje višnuiste najvažnije je bilo Višnuovo pojavljivanje u likovima Rame i Krišne. Prvi, *Rama,* utjelovio je ideal vladara i u mnogim aspektima obilježio socijalnu etiku Indijaca sve do današnjih dana. Ponovo uvesti *Ram raj,* vlast pravednu poput one Ramine, bio je veliki cilj indijskog pokreta za nezavisnost, koji je 1947. uz užasno prolijevanje krvi ipak donio samo podijeljenu zemlju. Druga manifestacija Višnuova, *Krišna,* inkamirao se na kraju trećega vijeka da bi ubio vladara Kamsu, neprijatelja bogova, i dao ljudima nove smjernice za nadolazeće mračno doba, otvorio im nov pristup božanstvu.

Ni život Isusov ni Muhamedov nisu se prenosili tako podrobno i s toliko mnogo uresa kao Krišnin. Okolnosti njegova rođenja, čudesna djela božanskog djeteta, njegova mladost, njegove nepodopštine, njegova junačka djela i njegov nauk zapisan kao objava u Bhagavad-Glti predmetom su kontemplacije mnogih višnuističkih vjernika. Njima je Krišna autentična historijska i ujedno božanska osobnost čija se djela na zemlji precizno mogu navesti prema mjestu i vremenu. *I* premda historijsko istraživanje ne priznaje uvijek tradicionalne datume, držeći da u prenesenom Krišninom liku prepoznaje crte različitih osoba, nitko ipak ne sumnja daje historijski Krišna doista postojao.

Takvu povijesnost određenih božanskih inkarnacija ne postuliraju uostalom samo višnuisti, premda ideja zemaljskog utjelovljenja Božjeg u njihovoj teologiji ima najveću ulogu i možda je tek u višnuizmu bila posve razvijena. No i šivaisti su u historijskim osobama prepoznali manifestacije njihova najvišeg boga Šive. Tako se na primjer *Laku/in* motri kao Šivina inkarnacija (i tada se s više poštovanja naziva *Lakulisha).* Živio je u Broahu u Gujuratu, a širenje njegova nauka neobično je dobro

potvrđeno dugim lancem njegovih učenika i njihovih učenika. I kasniji nosioci šivaitskih objava vrijede kao Šivine manifestacije.

No vratimo se Višnuovim inkarnacijama. Prema indijskoj tradiciji, Krišnaje umro kratko prije krunidbe kralja Parikshita u 3102. godini prije Krista, čime je započeo posljednji od četiriju vjekova sadašnjeg svjetskog ciklusa. Potom se Višnu pojavio još jednom, i to kao *Buda,* da bi, kako višnuisti kažu, krivim naukom zbunio i oslabio demone. Očevidno je imao uspjeha, barem iz višnuističkog motrišta, jer sljedbenici budizma zaista postaju sve slabiji. Kada je islam prodro u Indiju, nisu mu više mogli suprotstaviti nikakvu unutrašnju snagu; nekoć moćan budizam u Indiji otad više nema nikakve uloge.

Danas se nalazimo u 6. tisućljeću *kaliyuge,* posljednjega vijeka. U Indiji još uvijek postoje kalendari koji računaju vrijeme prema kaliyugi. Ali (od 1984) potrajat će još 426.914 godina dok sadašnji svjetski period konačno ne završi i Zemlja se ponovo ne očisti vatrom, vjetrom i vodom.

Potom će uslijediti novo stvaranje s iznova uspostavljenim redom, i taj ciklus ponovit će se bezbroj puta, kao što se bezbroj puta ponovio prije našega vremena. Bogovi će nastajati i nestajati. Njihov je život relativno kratak. Računa se s najmanje 36.000 ili 38.880 godina (to je 100 ili 108 božanskih godina), a za kralja bogova *Indru* s najviše 306,720.000 godina - ako naime trajanje njegova života obuhvaća 71 veliki svjetski ciklus, kao što se navodi u Brahmavaivartta-Purani (4,47, 100-160). No ovo posljednje - prema višnuističkom računanju - nije više od 48 minuta u životu *Bratime* ili *Sive.* Kada potom prođe jedan *Brahmin dan,* slijedi privremeno raspadanje svijeta i novo stvaranje sljedećeg jutra. Tako se to nastavlja sve dok i Brahmin životni vijek ne dođe kraju. Brahma je tada star 120 godina i ponovo stupa u kruženje rođenja, dok istodobno okončava *dan Višnua* i slijedi Višnuova noć. Prema našem računanju vremena, tada će proći više od 795 milijardi godina. A postoje tekstovi koji kažu da je to samo treptaj oka vječnoga Višima.

Tim brojevima učeni hindusi barataju bez muke. Nama su malo važni. Važniji je osjećaj vremena koji se skriva izanjih.

Čovjek pojedinac živi u beskonačnom ponavljanju unutar ove vremenske dimenzije, sve dok se ne uspne do najvišeg božanstva. I prostor koji mu je na raspolaganju beskonačan je; jer, on zna da Bog Stvoritelj ne stvara samo zemlju, sunce, mjesec i zvijezde, dakle naš svijet, nego i bezbrojne paralelne svjetove. Poput lotosovih listova oni plivaju na beskrajnim vodama na kojima počiva kozmički bog Višnu, poput lotosovih cvjetova otvaraju se i zatvaraju, nastaju i prolaze.

Kako je nastao ovaj svijet, ili točnije, kako je nastalo ovo mnoštvo svjetova?

Postanak svijeta

Vedski pjevač upotrebljavao je različite slike da bi opisao postanak svijeta. Vidio je svijet kao emanaciju, kao rađanje i kao žrtvu. Vidio ga je i kao djelo redatelja koji je razdvojio nebo i zemlju, razapeo nebo između

stabala i učvrstio zvijezde na njemu. Ili ga je vidio kao djelo kipara, kao što i faijiga Postanka između ostaloga vidi Boga i kao kipara. No pitanje je tada - a pitalo se to i u Indiji - odakle redatelj ili kipar uzima građu za svoje djelo? Je li ona oduvijek bila tu pored njega? Je li primjerice postojala - također oduvijek - pramaterija od koje je svijet mogao biti napravljen? Ili je točno kada se u Vedi kaže da je u početku postojalo samo Jedno i osim njega ništa drugo (Rigveda X, 129,2)?

Oba su se polazišta dalje razvijala i imala su važnu ulogu kada je bila riječ o pitanju što svijet zapravo jest. Prvo polazište dovelo je do dualizma Boga ili duša i svijeta, svijesti i materije. Filozofijski sustav samkhyje stvorio je opću podlogu za takva dualistička polazišta. Drugo polazište vodi ili do *identiteta* Boga i svijeta ili do udjela svijeta i svih stvorenja u Božjem biću. Jer tada Jedno nije stvorilo svijet, nego je Jedno samorazvijanjem proizvelo mnoštvo, i na svijetu ne postoji ništa, ni životinja ni biljka ni kamen, što nije očuvalo taj odnos sa svojim izvorom; tako sve sudjeluje u jednom apsolutnom bitku.

Prije nastanka monoteističkih i henoteističkih religija dualistički nauk nije - bio problematičan. Tek kada se Bog Stvoritelj mogao misliti kao prvi i jedini uzrok i kao punina moći kojoj ništa ne izmiče, postalo je relevantno pitanje je li takva građa za stvaranje uopće mogla postojati izvan Boga. Već himna o stvaranju u Rigvedi ustvrđuje da osim Jednoga nije postojalo ništa drugo. Ne može ni postojati nikakvo drugo prapočelo osim jednoga Boga, ako je on doista Jedini, bez Drugoga.

Zatim se može postaviti teza da je Bog morao stvoriti svijet ni iz čega. No time teškoća nipošto nije odstranjena. Pitanje sada glasi: može li pored apsolutnog Jednog postojati Ništa, dakle područje što ga ne prožimlje sveobuhvatna punina Jednoga? Bilo bi to ograničenje, umanjivanje, a time i argument protiv Božje apsolutnosti.

Kršćani su se morali boriti s tim problemom. Hindusi su ga mogli izbjeći jer su se pri razvitku monoteističkih pokreta dosljedno vraćali na ona mjesta u Vedi u kojima se postanak svijeta naposljetku ne misli kao stvaranje, nego kao razvijanje, i jer su time unaprijed prihvaćali istobitnost jednoga dijela Boga i svijeta. Bog je Drugi, ali ne posve Drugi. Identitet individualne i apsolutne svijesti samo je skriven, zatamnjen neznanjem i iskrivljen ljudskom požudom koja nas veže za pojave ovoga svijeta.

Brahman i *atman*

Starije upanišade imale su pak sljedeću veliku poruku: *individualna svijest,* nazvana atman, identična je *univerzalnoj svijesti,* brahmanu, prapočetnom apsolutnom Jednom. Trebalo je samo spoznati to jedinstvo; trebalo je pojmiti da je svako pojedinačno biće dio apsoluta, da iz njega crpi svoju životnu snagu i u sebi nevidljivo nosi apsolut. Ta je spoznaja potom trebala dovesti do stapanja atmana i brahmana, do nadvladavanja odijeljenosti individuuma od njegova vječnog izvora.

Ovo je, iz motrišta povijesti religije, najapstraktnija predodžba božanskog koja je ikada bila koncipirana. Potpuno je lišena antropomorfnih sli

ka i funkcionalnih odnosa. Brahman je srednjega roda, ni bog ni božica, bez atributa, bez oblika, bez zadaće - sveprisutan a ipak nespoznatljiv. On je transcendentni bitak koji prožimlje, oživljava i nosi svijet. Neprolazno načelo unutar i s onu stranu prolaznoga svijeta.

Upanišadskim učiteljima, u vremenu sviklom na bliske bogove, nije bilo lako govoriti o apsolutu. Mogli su stvarati negativne iskaze, mogli su reći što nije, i nijekati svaku konkretnu vezu sa svjetovnim postojanjem. U tom odnosu postoji sličnost s budističkom nirvanom, o kojoj se također odbacuje svaki iskaz.

No upanišadski proroci ipak su bili manje rigorozni u svojoj suzdržanosti od budista. Najprije su sastavili pozitivan iskaz, da je atman = brahman. Drugo, pokušali su usporedbama ilustrirati njegovu učiikovitost i sveprisutnost.

Tako naprimjer Uddalaka Aruni dopušta svome znatiželjnome sinu Shvetaketuu da ubere i raspolovi smokvu. U njoj su se mogle vidjeti mnoge sjemenke. Pozva ga da otvori jednu od sjemenki i istraži što je u njoj. Ali u njoj nije bilo baš ničega. "Vjeruj, moj dragi", reče potom otac, "iz ove nezamjetljive sićušnosti nastalo je ono veliko smokvino stablo. Ta je sićušnost duša svemira. To je istina, to je (individualna) duša, to si ti, Shvetaketu" (Chandogya upanišada 6,12,3).

Nevidljivo a ipak djelatno jest dakle bit, esencija, duša. I to povezuje čovjeka, u ovom slučaju Shvetaketua, kako s dušom svemira tako i s dušom svih drugih bića, primjerice s bićem smokvina stabla. Jedan dio te misli ima izvjesne paralele u taoističkim naucima, ali se u Kini ipak pojavio kasnije nego u Indiji.

Shvetaketu još ne shvaća u cijelosti, i Uddalaka Aruni pokušava s drugom usporedbom. Svome sinu govori:

"»Stavi ovu sol u vodu. Potom mi sutra ujutro sjedni do nogu (na pouku).« On tako učini. Onda mu ovaj reče: »Sol koju si sinoć stavio u vodu, moj dobri, donesi je ovamo!« Ovaj je potraži i ne nađe je. Kao da je iščezla.

»Moj dobri, srkni s ruba ove vode! Kakvaje?« - »Slana.« - »Srkni sa sredine! Kakva je?« - »Slana.« - »Srkni s drugog ruba! Kakva je?« - »Slana.« - »Pojedi sad nešto pa mi opet sjedni do nogu.«

Ovaj to učini rekavši: »Ova slanost uvijek se javlja.« A otac mu reče: »Zaista, bit u ovoj vodi, moj dragi, ne možeš zahvatiti, a ipak je u njoj. Ova sićušnost je duša svemira. To je istina. To je (individualna) duša. To si ti, Shvetaketu!«" (Chandogya Upanišada 6,13,1-3).

Opet to čuveno "To si ti", koje povezuje individualni i apsolutni bitak. Do danas ono određuje važan dio indijskih nauka o spasenju. Ali o njima ćemo govoriti tek kasnije.

Iskazi o brahmanu inače se ne ograničavaju na usporedbe. Konačni zaključci utiru se još u upanišadama, a u kasnijem vedantinskom nauku postaju eksplicitni: brahman, što je već stajalo u citiranom upanišadskom tekstu, jest *biće* (sat), mi bismo možda rekli: čisti bitak; jer iz ničega ne nastaje ništa: samo iz bića može proizaći biće (Chandogya Upanišada 6, 2, 1-2).

Drugo, brahman je *svijest* (cit), jer svijest je pretpostavkom svakoga spoznavanja, htijenja i stvaranja. I atman, individualno jastvo, jest svijest, a svijest u čovjeku stvara povezanost s božanstvom odnosno s apsolutom. No iz nesvjesnog ne bi mogla nastati svijest. - Toj su se tezi rano i žestoko usprotivili materijalisti, ali nisu mogli uspjeti sa svojim protestom.

Konačno, kao treće moglo bi se o brahmanu reći da on posjeduje *blaženstvo* (ananda) ili čak da jest blaženstvo. Blaženstvo se razumijeva kao ispunjenje svih želja, budući da ne postoji ništa što apsolut ne bi nosio u sebi. Nije to tupa odsutnost želja, nije apatija, nego zračeća radost, kao što je apsolutna svijest sjajno svjetlo spoznaje.

... Biće, svijest i blaženstvo - na sanskrtu *sat, cit* i *ananda*^- to su tri modusa bitka brahmana. To su i tri modusa bitka Višnua i Šive u kasnijoj monoteističkoj teologiji.

Moglo bi se sada pomisliti: ako je brahman najviše biće, onda je Bog Stvoritelj izigran, mora odstupiti s tribine; ali nije tako. Štoviše, s promijenjenom perspektivom nametnulo se drugo pitanje, a spoznaja se proširila. Ona sad nadilazi svođenje stvaranja na jednoga Stvoritelja i obraća se biću Najvišeg Jednog, apsoluta. Ono se ne može određivati stvoriteljskom funkcijom, nego očevidno upućuje iznad nje. Jer, apsolutno Jedno egzistiralo je već *prije* stvaranja, *prije* svijeta, i moralo je već tu biti savršeno. Stvoritelj ski je bitak dakle tek aspekt koji se pojavljuje istom pri samoraz- vijanju Jednoga u mnoštvo. Tome stupnju stoga pripada i personaliziranje stvoritelj skog aspekta kao "Boga Stvoritelja". Sada možemo spoznati njegovo zasebno mjesto u hijerarhiji postojanja, a da ne osporavamo njegovu funkciju i lijeno značenje.

Predodžba Boga Stvoritelja dodjeljuje se dakle određenom stupnju u procesu samorazvijanja apsoluta. Tu postoje bogovi koji djeluju, stvaraju i iznova uništavaju ono što su prije stvorili. Ali prapočelo, posljednji uzrok svega postojanja, apsolutni bitak - ne djeluje, ne oblikuje, nema nasuprotnosti bilo kakve vrste i ničega što postoji izvan njega samoga, čak ni Ništa.

Jedno i *mnoštvo*

No kako je onda došlo do postanka svijeta? Poticaj za stvaranje - u tome se indijski mislioci slažu sa zapadnjačkima - morao je biti činom volje apsoluta. Jedno je htjelo postati mnoštvom. Ali takav impuls volje usmjeren na stvaranje pretpostavlja refleksiju, a refleksija u slučaju apsolutne svijesti izvan koje nema ničega može biti samo refleksijom nje same.

Pravi misterij jest dakle *prva refleksija.* Apsolutna svijest usmjerava se na sebe samu, samu sebe čini objektom i tako ujedno prvi puta postaje subjektom. Ona se tako raslojava na dva dijela. Tada se prema tako nastalom drugom u sebi samoj postavlja kao partner.

Riječ je dakle o fenomenu samootuđenja, a to samootuđenje apsolutnog Jednog čini polazište događaja stvaranja. Ako je naime prva dioba i objektivacija potpuna, onda se mogu odvijati i sljedeća dioba, diferencijacija i zrcaljeiije ili čak ujedinjenje, prožimanje, oplođivanje i reprodukcija.

Sada je naravno blizu da se spomenuta pradioba i početak procesa konkre- tizacije vide kao cijepanje na mušku i žensku polovicu. Iz tog polazišta nastaju svi mitovi koji kreću od androginog bića koje se dijeli na muškarca i ženu i time stvara dvojnost. Jedva odijeljene jedna od drage, te se dvije polovice opet ujedinjuju, ali ne u nediferenciranu cjelinu kao prije, nego pridržavajući nastali *polaritet* i novi diobeni *individualitet.* Tako iz sjedinjenja ne nastaje jedinstvo, nego oplođenje, reprodukcija i mnoštvo.

U šivaista ta koncepcija muško-ženskog polariteta ima odlučujuću ulogu. Njihova ukupna kasnija teologija počiva na tome načelu. Stoga su toliko mnogo i naglašavali nauk o pokretačkoj snazi ženskoga načela, time i značenje majčinskog božanstva. Šaktistička religija u tom je pogledu otišlajoš korak dalje.

Višnuisti su u tom tumačenju uvijek vidjeli slabost šivaizma. Jer predodžba o muškarcu i ženi prikladna je doduše za nastajanje živih bića koja se rađaju. No promašuje već pri pitanju o postanku materije. Osim toga, ona iskrivljuje pogled na jedinstvo apsoluta. Jer on se ne dijeli uistinu. On samo fiksiranjem svoje svijesti na sebe sama stvara unutrašnji odmak prema sebi samome - onaj odmak koji nastupa u svijesti dijeleći subjekt od objekta, premda oboje kao i prije čine jedinstvo.

Božje potencije i svijet kao igra

Tipično je za tijek povijesti indijske religije što apstraktna koncepcija brahmana nije ostala sačuvana samo u vedskoj tradiciji vedante, nego je ušla i u monoteističke religije višnuizma, šivaizma i šaktizma. To tim religijama daje posebnu draž. One posjeduju mogućnost da najviše božanstvo koncipiraju kako personalno tako i apstraktno. Pritom apstraktna forma ima prioritet u *ontološkom* razmatranju o Božjem biću, dok personalni odnos stoji u prvom planu u *zbivanju oslobađanja* pojedinog čovjeka.

Najviše božanstvo u načelu nije ništa drugo do brahman. No budući da, u želji da se razvije, svjetlo svoje svijesti usmjerava na sebe sama, on postaje subjektom; odatle jedan personalni aspekt prožimlje ukupno daljnje samoraslojavanje Boga.

Pritom posebno značenje pripada Božjim *potencijama,* naime njegovoj sposobnosti volje, njegovoj sposobnosti spoznavanja i njegovoj sposobnosti djelovanja. Sve tri su neograničene, tako da božanstvo karakteriziraju neograničeno slobodna volja, svemoć i sveznanje.

Potencija je na sanskrtu *šakti,* riječ ženskog roda, tako da se suma svih Božjih sposobnosti razvijanja u šivaističkom mitu shvaća kao Velika Božica, kao ženska partnerica Šivina. Bez svojih potencija, mogli bismo zaključiti, što znači bez Božice, Šiva ne bi mogao djelovati. Šivaisti doduše ne žele da se to tako razumijeva, jer su Šiva i Šakti ipak od početka upućeni jedno na drugo i konačno su Jedno. No kao igra riječi svejedno postoji polemička izreka da bi bez Šakti Šiva bio samo trup (shava). I to je zapravo jedna od najznačajnijih teza šivaizmu srodne, ali jasno divergentne šaktističke teologije u kojoj Božica stoji u središtu, jer je jedino ona pokretačko i djelatno načelo.

U višnuista se Božje potencije nisu tako osamostalile kao u sljedbenika Šive ili Božice. One uvijek ostaju dijelom Višnua, čija se svemoć ni na kakav način ne može ograničiti. Višnu posjeduje naročitu sposobnost: sposobnost da preobražava, skriva, začarava. Onaje dijelom njegove svemoći, a ime joj je Maja, iluzija. Višnu ima mašte, on je božanski igrač, a Majaje njegova partnerica u toj igri.

Pojam maja već se udomaćio u našemu jeziku. Često se prevodi kao privid. Cijeli je svijet samo privid, tako kažu mislioci monističke vedante, *nauka o sveopćem jedinstvu* koji se razvijao iz upanišadske filozofije i doživio najveći procvat u drugoj polovici 1.1 isućljeća poslije Krista.

Svijet je privid utoliko što prekriva realnost brahmana. Umjesto da spoznaje brahman, čovjek vidi samo mnoštvo stvari i grčevito se drži za njih. Poput fatamorgane maja ga opsjenjuje jednom zbiljom; on juri za njom, a ipak je nikada ne dohvaća ili je, kada povjemje da je upravo ima, ne može zadržati zato što je prolazna. Tek što se ponadao da ju je uhvatio, ona je opet već otišla, nestala, prošla, rasplinula se poput sna. Čovjek tada ostaje sam. Ono što je volio izmaklo mu je. Nije pronašao oslonac koji je tražio. Ostao muje samo jad, a dabi ga zaboravio, čovjek se iznova hvata produkta maje, nove iluzije. Jer samo je brahman neprolazan, samo ondje nalazimo vječni oslonac, samo je ondje posljednja realnost. -

Višnuisti to vide nešto dmgačije. Dakako, samo je brahman vječan, a to znači: samo je Višnu vječan. No Višnu je i Jedini, a maja kao njegov dio sudjeluje naravno i u njegovoj zbiljnosti. Višnu se igra preko maje, a njegova igra - bila to komedija ili drama - jest svjetsko događanje. Možemo je nazvati iluzijom. Ali ta iluzija božanskog je podrijetla, a njena prolaznost uključenaje u Višnuovu neprolaznost.

Svijet što ga stvara Višnuova maja sadrži bogove i duhove, životinje i ljude, kao i biljke i stvari svake vrste. U njemu bog Brahma nastupa kao stvoritelj, a Šiva kao razoritelj svijeta, dok sam Višnu brine za održavanje. Ipak, opada kozmički i moralni poredak što su ga bogovi i ljudi uzalud nastojali podržati. Krize su ugrađene da bi stvorile napetost, a obilje upada Višnua i njegove maje nema granica.

U toj igri nastaje sva svjetska stvarnost, fizička i psihička, iz različitih kombinacija triju kvaliteta maje, koje su ujedno i tri kvalitete pramaterije, jer majaje pramaterija. No individualni se duh upleće u tu igru, identificira se s događanjem i luta od rođenja do rođenja. Tek kada konačno spozna da samo prisustvujejednoj predstavi, da ga svo djelovanje, sve radosti i patnje stvorenja ovoga svijeta ne diraju, tek se tada oslobađa ograničenja iluzije. Tada se ponovno ujedinjuje s nepomućenom svijesti najvišega boga, koji je svo vrijeme, u izvjesnoj mjeri kao svjedok, promatrao i glumicu i gledatelje i sudjelovao u svekolikom zbivanju, ne bivajući njime dodirnut.

O Božjem biću

Pokušao sam ovim primjerom oslikati odnos Boga i svijeta. Isti primjer s malim otklonima pojavljuje se i u šivaizmu. Šivaizam i višnuizam ipak se jasno *razlikuju.*

Višnu je zainteresiran za upravo opisanu igru. On sudjeluje, miješa se. U svojoj svemoći krši pravila kada mu se svidi ili okreće igru u drugi smjer. Višnu je uvijek nazočan, okrenut svijetu; svijet mu je u svim pojedinostima svugdje i uvijek raspoloživ. Stoga je Višnu uvijek na mjestu kada majina igra dovede u naizgled bezizlaznu situaciju. Njegove su inkarnacije spontana upletanja u svijet maje. I još nešto: Višnu voli svoja stvorenja. Približava im se, prijazan je, ponekad nestašan, ali općenito uravnotežen bog.

Šiva je drugačiji. On je bog ekstrema, bog čije ćudi pokreću ovaj svijet. S jedne je strane bog asketa - i sam asket. Utonuo u jogu, tisućljećima istrajava u potpunoj samodovoljnosti. Isključuje se. Zaboravlja svijet, nevažan kakav jest. I samo u najvećoj nuždi i životnoj opasnosti moguće je probuditi Sivu iz njegove meditacije; no onaj tko se usudi, kao nekoć bog ljubavi Kama, izlaže se opasnosti da ga gnjevni pogled velikog asketa u istom trenu pretvori u pepeo.

No ako je Šiva već budan - moramo naravno znati da to nije vremenski slijed, nego druga razina Šivine djelatnosti - on puca od energije. Njegova moć rađanja bezgranična je kao i njegova askeza. Njegov vibrirajući, ritmičan ples oblikuje svijet i drži ga u pokretu, dok ga konačno ponovno ne zgazi u sve divljijim ritmovima. Njegov bijes smrtonosan je za njegove neprijatelje.

Siva je u tom smislu bog koji je mnogo bliži Bogu Staroga zavjeta negoli vječno ravnodušni ili nestašni Višnu. Siva zahtijeva priznavanje, zahtijeva pokoravanje; bijesom i uništenjem proganja onoga tko ga ne poštuje. Strah pred Božjim gnjevom, koji u židovstvu, kršćanstvu i islamu ima veoma veliku ulogu, postoji i u šivaizmu i šaktizmu, ali u višnuizmu veoma rijetko.

Koncepcija osvetoljubiva i ljubomorna boga može se djelomice objasniti iz rane povijesti određenih religija i društvenih uvjeta u kojima su one nastajale. Sve su te religije morale usprkos snažnome otporu izboriti svoju samosvojnost i priznanje. Ali, nije sve u tome. Šivin temperament otpočetka je posve drugačiji od Višnuova. Obojica u sebi ujedinjuju i obuhvaćaju sve suprotnosti: jedan u formi *ravnoteže i reda,* drugi pak u formi *napetosti i sinteze.*

Višnu je kozmički bog. Bezbrojni svjetovi proizlaze iz njega i opet tonu u njemu. Njegove inkarnacije uvijek služe dobru cijeloga svijeta, spašavanju njegova kozmičkog i moralnog reda i oslobođenju cijeloga čovječanstva.

Drugačije je sa *Šivom.* I u njega postoji kozmička aktivnost, no nikada nije u prvom planu. Kada uništava demone, oni su *u* čovjeku: zavist, duhovna slijepost ili neznanje. Kao ekstatik i Veliki Jogin, on pokazuje ljudima put prema svladavanju svijeta; pritom se ne može uvažavati ni kozmički ni društveni ni moralni red. On krši svaki red.

Šiva je u mnogom pogledu radikalan. On šokira etablirano društvo, ismijava sve norme, ne dopušta postojanje nikakvih vrijednosti s izuzetkom jedne jedine dominantne vrijednosti, naime individualnog oslobođenja. ^

Oslobođenje, to je većini šivaista stapanje u Jedno sa Šivom. Ono se može ispuniti u meditaciji ili u ekstazi - oba stanja su najjasnije ilustrirana u mitovima o Šivi. U njima se svijet za individualnu svijest gasi, sažiže, uništava. Stoga za šivaiste, kao Šivina najvažnija aktivnost koja donosi oslobođenje, u prednjem planu nije stvaranje nego razaranje svijeta. Jer *razaranje je izbavljenje.* Razaranje je oslobađanje duše od okova postojanja. A razaranje je uvijek samo razaranje prolaznoga. Neprolazno je sadržano u Šivi. ■

Šivaizam je prema tome radikalno *individualistička religija oslobođenja.* Ipak, ondje gdje se ta religija usamljenika, asketa i odricatelja svijeta povezuje s vedskom tradicijom - a to je slučaj već u pretkršćanskom vremenu - šivaizam doživljava naročitu preobrazbu. Jer, vedska je tradicija povezala oslobođenje s riječi, znanjem, Vedom. Tako Šiva kao gospodar oslobođenih postaje i gospodar znanja - ne samo najvišeg znanja nego i logike, znanosti i umjetnosti. Šiva je onaj koji ljudima daruje ples, glazbu, likovne umjetnosti i pjesništvo. Upravo on, koji ne cijeni ništa izvanjsko, koji nag i posut pepelom prezire ispraznost svijeta, baš on je zaštitnik estetike i učitelj umjetnosti.

Povjesničari bi voljeli znati odakle potječe poseban Šivin odnos prema umjetnostima. Šivaistima su opreke u Šivinu biću ipak samorazumljive. Mjesec što ga u obliku srpa nosi kao nakit u kosi simbolizira smrt i život, njegov je trozubac istodobno razorno oružje i obilježje spoznaje.

Pri opisanoj koncepciji boga i svijeta shvatljivo je što se najviše božanstvo, apsolutni brahman, ne označava kao *otac.* Čovjek je dio apsoluta, ali ne sin ili kći. Ni Krišna nije Sin Božji, nego je sam bog. Čovjek je ponegdje u procesu raslojavanja božanstva i svijeta djelomice toliko udaljen od svoga izvora da se i ne osjeća kao sin. Osjeća se kao štićenik, kao partner koji čeznutljivo ljubi, ili čak kao rob koji odano služi. Kada stoga Višnua ili Šivu katkad prizivaju kao oca, to se ne odnosi na njihovu vezu s čovjekom kroz rađanje ili stvaranje, nego samo na njihovu ulogu zaštitnika i učitelja ljudi - dvije funkcije koje su u indijskoj tradiciji povezane s figurom oca. U smislu podrijetla samo se bog stvoritelj Brahma s ljubavlju označava kao djed, jer su na početku sadašnjega svijeta sinovi rođeni iz njegova duha stvorili sva živa bića.

Jedino je u *šaktističkoj religiji* to drugačije. Ondje se Velika Božica emocionalno štuje kao majka koja voli i daruje ljubav. Toje tako, premda se ona ponekad, zapravo najčešće, preobražava u razljućenu i okrutnu majku. Upravo se u tom sastoji ambivalentnost majčinskog bića, koje se primjerice jasno zrcali u prepoznatljivom biću Majke Zemlje: ona rađa svoja stvorenja i opet ih guta. Čovjek je potpuno u njenoj moći, upućen je na njenu dobrotu i milost.

Bog, kojemu se višnuisti ili šivaisti obraćaju s ljubavlju i predanosti, nije niti *sudac.* To je vjerojatno najoštrija razlika spram židovstva,

kršćanstva i islama. I u Indiji je doduše postojala predodžba o pravednom vladaru carstva mrtvih, koji grešnicima dosuđuje različite kazne u paklu, dok se dobri raduju rajskome životu u palačama njegova grada. Ali ta predodžba preživjela je još samo u religijskoj pučkoj tradiciji kao poticaj za moralno ponašanje, dok teologija velikih teističkih religija više nije upućivala na figuru zagrobnog suca. Iz motrišta monističke teologije sud bi bio besmislen; jer, ako je čovjek dio apsoluta, dakle dio Boga, ako je zatim svijet Božja igra i ako je Bog konačno svemoćan, onda bi takav sud jedino mogao zaključiti samoosudu Boga; kao da vlastite greške nastoji natovariti žrtvenimjarcima.

Ali sud nije samo besmislen, on je i suvišan - u tome se pak slažu i nemonističke teologije. Božanstvo je čovjeku postavilo norme ponašanja, a zna i da se te norme nerijetko krše. No ono se ujedno pobrinulo da kršenje normi kažnjava samo sebe. To se zbiva već na nižim razinama manifestacije, kroz ponovno rođenje koje čovjeka čak može pretvoriti u crva ili pticu. Ponovno rođenje slijedi zakon karme, o kojem ćemo iscrpnije govoriti u sljedećem poglavlju. No ni ponovno rođenje ne predstavlja zapravo kaznu; ono je uvijek samospoznavanje u stanju u koje se čovjek premjestio ranijim djelima. Najviši bog nema veze s nezadovoljavajućim poslom suca.

A što je s božanskom *ljubavi*? Ona je u središtu bhaktističke religioznosti, koja kao put spasenja ima istaknutu ulogu u velikim hinduističkim religijama. No o tomu će još biti govora.

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor

"Mit" znači doslovno "priča". "Mitovi" su, strogo uzevši, "svete priče", "priče o bogovima". Obrazovanom zapadnjaku, školovanom na načinima mišljenja prirodne znanosti i kritičke povijesne znanosti, neizmjerno je teško razumjeti značenje mitova za indijsko društvo. *Mitološko mišljenje,* koje računa sa stalnim upletanjem natprirodnih sila, bogova i polubogova, heroja i demona u tijek prirode i povijesti, razlikuje se zapravo fundamentalno od *znanstvenog mišljenja* (utemeljenog još u klasičnoj Grčkoj) koje ne računa s takvim upletanjem, nego motri tijek prirode i povijesti kao kontinuiranu cjelinu koja funkcionira prema vlastitim zakonitostima.

I zapadna znanost dugo se mučila, posebno zato što se uglavnom ograničavala na proučavanje upravo mumificiranih tekstova bez konteksta, tekstova (naročito grčkih) mitova, a zanemarivala njihovo "mjesto u životu" i njihovo dublje značenje. U ovom okviru ne možemo ostvariti čak ni približno adekvatnu diskusiju sa svima toliko različitim teorijama mita u etnologiji, sociologiji, psihoanalizi, strukturalizmu, znanosti o književnosti i teologiji. U svojoj detaljnoj pojmovnopovijesnoj raspravi "Pojam mita od ranog kršćanstva do današnjice" /Mythosbegriff vom friihen Christentum bis zur Gegenwart/, Alex Horstmann je unaprijed svakoga lišio "nade u općeprihvaćene definicije i teorije" glede temiinološke odredbe pojmova mit i mitologija ("Archiv fUr Begriffsgeschichte", sv. XXIII, 1979, str. 7-54 i 197-245). Problem mita i mitologije (kao ukupnosti mitova što je tradira neka grupa, narod, društvo) zaokupljat će nas tijekom cijele rasprave s hinduizmom.

Uloga mita u životu

Za naš je predmet važno, *prvo,* što kršćanska teologija danas potpuno priznaje strukturnu povezanost mitskog i vlastitog govora o "Božjoj opstojnosti"; ona više ne suprotstavlja mit i logos, mitologiju i objavu u shemi laži i istine, ali ni ne pada natrag pod postulate programa demitologiziranja Rudolfa Bultmanna. I danas se valja složiti s izrekom Ernsta Troeltscha iz 1913, da "bez logosa ... veliki religijski svijet života (može) postojati jednako malo kao i bez mita" ("Gesammelte Schriften", 1962, sv. Il, str. 817), kao i s misli kojom je Karl Jaspers htio korigirati jednostranost tadašnje debate o demitologiziranju. "Ljepotu i čudesnost

mitskoga nazora moramo pročistiti, ali ne i ukinuti", rekao je 1954; jer bi spram "šifriranog jezika mita" zadaćom upravo bilo "dobiti čistu mitsku misao u utvrđivanju zbiljnosti, u toj misaonoj formi usvojiti čudesne mitske sadržaje koji nas moralno produbljuju, ljudski proširuju, ali nam posredno približuju uzvišenost božanske misli nepredočljive transcendencije, koju sami nikad ne ispunjaju i koja ih sve nadilazi" ("Ke- rygma und Mythos", 1954, sv. III, str. 19 f.).

Drugo, važno je što kršćanska teologija s radovima etnologa poput Jamesa Frazera, psihologa poput Wilhelma Wundta i sociologa poput Ernilea Durkieima može priznati čvrstu povezanost mita s ritualom s jedne strane, a s društvom s druge strane. To su razjasnila upravo intenzivna dugogodišnja terenska istraživanja među primitivnim narodima, istraživanja kakvima se egzemplarno bavio britanski etnolog Bronislaw Malinowski, da bi analizirao izvornu ulogu mita u konkretnom životu naroda.

Danas znamo da mitovi - razlikujući se jasno kao "svete priče" s bogovima kao glavnim akterima i od bajki i od historijskih izvještaja, legenda i saga - jamče za starost, mudrost i svetost određenih rituala i ceremonija, običajnih i društvenih pravila; u kontekstu žive vjere, mitovi upravo time izuzetno učinkovito obilježavaju ćudoredno i društveno ponašanje naroda i upravljaju njime. Prema Malinowskom, funkciju i snagu mita valja razumijevati ovako: "Mit, ukoliko je još živ dok ga proučavamo, nije ... simbolički, nego je izravan izraz svoga predmeta. Nije on objašnjenje da bi se zadovoljio neki znanstveni interes, nego pripovjedno oživljavanje izvorne zbilje, a pripovijeda se da bi se zadovoljile dublje religiozne čežnje, ćudoredne potrebe, da bi se objasnila društvena podređenost ili prava, čak i praktični zahtjevi. Mit u primitivnim kulturama ispunja nezamjenljivu funkciju: vjeri daje izraz, uzvišenost i zakon, osigurava i jača običaje, jamči za djelotvornost obreda i sadrži praktična pravila za čovjekovo ponašanje. Mitje dakle životno važan element ljudske civilizacije; nije on izlišna priča, nego razrađena, djelatna snaga; nije on intelektualno objašnjenje ili umjetnička fantazija, nego osnovni zakon vjerovanja i ćudorednosti" za primitivne narode ("Myth in Primitive Psychology", 1926, novo izdanje 1971, str. 19).

Pripovijedale te "svete priče" o postanku svijeta ili bogova, o spasenju čovjeka ili svijeta ili o njihovu kraju, bila dakle riječ o teološkim ili kozmogonijskim, soteriološkim ili eshatološkim mitovima: mit ne želi zabavljati poput bajke, ne želi infomiirati poput historijskog izvještaja; bogove hinduističkog panteona ne valja dakle motriti kao bezazlene bajkovite i fantazijske figure, ali ih ne valja ni objektivirati kao historijske likove. Ne, mit želi izreći izvorniju, veću, važniju zbilju kojom je određen čovjekov cijeli život, djelovanje i sudbina. Ipak, mit ne želi tu stvarnost konačno objasniti ili tek poetski interpretirati; nedostatna su najčešće i psihologijska i psihoanalitička tumačenja, koja mitove motre kao individualna i kolektivna iskustva religiozne svijesti. Mit zapravo želi - u nepovijesnoj, nepojmovnoj, zomopersonalizirajućoj formi - egzistencijalno otvoriti tu višu zbilju i posredujući *životnu orijentaciju* - u ritualu - sudjelovati u njenoj *izbaviteljskoj moći.*

Mitovi su izuzetno važni za razumijevanje indijske književnosti, kiparstva, slikarstva, glazbe, a naravno i osobne pobožnosti. Unatoč tomu, nije "propisano" - kao što je u kršćanstvu i islamu propisana vjera u Boga i njegova poslanika - da se u njih vjeruje. To je važno: oni mogu čuvati vjerske sadržaje, ali nisu hinduističke ispovijedi vjere. Mnoštvo božanskih sila, povezano s fantastikom pripovijedaka i šarenilom nižih kultova, već je rano zadavalo pitanja - kako u Indiji tako i u Grčkoj.

Monizam ili dualizam?

I u antičkoj *Grčkoj* mitovi su duboko prodrli u čovjekov život, u rituale, običaje i društveni poredak: priče o bogovima u zbunjujućem mnoštvu i proturječnosti. Već se predsokratovski mislioci nisu slagali s tim ljudsko - pretjerano ljudskim božanskim likovima. Bi li bogovi trebali biti poput ljudi, jednako i dobri i zli? Nije li Bog dobar, Dobro? Nije li u izvoru svih stvari nešto Jedino?

Poznato je da je još na prijelazu 6. i 5. stoljeća prije Krista komediograf satirik *Ksenofant* prvi osumnj ičio Homerove figure bogova kao projekcije i izložio ih poruzi. Više od jednog stoljeća kasnije *Platon* je demitologizirao ćudljive Homerove bogove, podjednako dobre i opake, i iza mnogih bogova spoznao jednu i jedinu vječnu božansku ideju dobra kao pranačelo, kao duhovno sunce. U 3. stoljeću poslije Krista veliki Aleksandrijac *Plotin,* razvijajući Platonovu misao u smjeru religiozno-mističnog doživljaja, prihvatio je kao jedinu najvišu zbilju "Jedno" koje nadilazi sve pojmove: ono vječno sunce koje iz sebe oslobađa svijet ideja, svjetsku dušu, a konačno i onaj osjetilni svijet iz kojega se opet trebaju osloboditi ondje ukj učene duhovne. pojedinačne duše, da bi askezom i spoznajom dospjele do ponovnog sjedinjenja s božanskim Jednim.

Božansko Jedno: ne pokazuju li europsko-grčka i azijsko-indijska misao začuđujuće paralele u refleksiji koja o tome meditira? Jer, kao i u Grčkoj, i u Indiji je mitologija samo jedan aspekt indijske religije. Postoji i filozofsko-religiozno udubljivanje, postoji mistično iskustvo jednog Božanskog. Još u Vedi, čuli smo, nalazi se govor o Jednom osim kojega na početku nije bilo ničega, o onome što se u upanišadama zamišlja kao božanski prauzrok, kao izvor i svrha svih bića: *brahman.*

Odnos brahmana prema svijetu može se u načelu misliti na tri načina. Sva tri načina mišljenja zasnovana su još u vedskoj *"objavi"* (sanskrt: "shruti") ranih "proroka", i stoga se u svojoj strukturi objave ne razumijevaju jednostavno kao "prirodna teologija". Premda su zacrtani još prije, oni ostaju povezani s trima velikim imenima i školama religijske povijesti Indije spomenutima u uvodu; te škole - držeći se autoriteta Vede za razliku od budizma i đainizma - do današnjih dana imaju mnoge sljedbenike i mogu se nazvati klasičnim pozicijama: ne filozofska spekulacija, metafizika, nego teologija, nauk o spasenju, religija. Koje su to dakle pozicije?

Prva pozicija: *brahman i svijet su jedno te isto:* U 7/8. stoljeću djelovao je u Indiji u službi brahmanske restauracije najslavniji od svih indijskih

mislilaca, koji nipošto nije bio samo filozof, nego i duboko religiozan mistik, refomator, utemeljitelj reda i (antibudistički, premda pod jakim budističkim utjecajem) začetnik hinduističkog jedinstva: *Shankara* (navodno 788-820); do danas je imao mnogo sljedbenika, naročito među indijskim intelektualcima, a njegov se sveobuhvatan, jednostavan sustav na Zapadu često posve krivo prezentirao kao indijska teologija. U središtu Shankarine misli nedvojbeno su mogućnost i stvarnost oslobođenja čovjeka koji ne zna putem znanja: oslobođenje spoznajom Jednoga, jedinstvo čovjekove duše (atman) s brahmanom. Mistika par excellence: Shankara interpretira upanišade, Bhagavadgitu i Brahmasutre - dakle hinduističke osnovne tekstove - u smislu "čistog", dosljednog, apsolutnog "nauka o oslobođenju" (a-dvaitam = nedvojstvo, bezdrugost).

Prema Shankari, pretpostavkom prave spoznaje jest razlikovanje dviju razina istine: na razini obične, empirijske istine postoje naravno mnoge stvari i mnoga različita sebstva. No ta naivna spoznaja vara. Na razini više metafizičke istine sva su različita sebstva jednaka apsolutnom seb- stvu: "Ti si To!" Uistinu tu egzistira samo Jedno, istinski realno, izvan kojega nema istinskog realnog; vječni, beskrajni brahman koji je ujedno i čisti bitak (sat), spoznajuća svijest (cit) i sveispunjajuće blaženstvo (anan- da), no koji se može spoznati samo cjelovitim mističnim iskustvom. U mističnom iskustvu jedinstva naime naša individualna svijest, atman, spoznaje se kao ono što i jest: kao drugi aspekt apsolutne svijesti, brahmana. A svekoliki svijet postaje proziran: kao prividna zbilja, kao velika kozmička iluzija, kao maja koju čovjek drži stvarnom samo u neslobodnom stanju neznanja i požude. U tom svijetu-prividu (i samo tu) objavljuje se brahman kao osobni bog sa svojstvima: kao "Gospodar" ("Ishvara"), koji kao čisto svjetlo u tami periodično otpušta svijet iz sebe, održava ga i njime upravlja, konačno ga opet uzimljući natrag. Tog se boga - budući da je svo mnoštvo ionako samo privid - može štovati pod raznim imenima: kao Višnua, Šivu . .. 'a Shankara je tako razumijevao i religiozne himne. Postoje jedino različiti stupnjevi istine. No samo višom spoznajom Sve-Jednoga (ne ritualnim ili etičnim djelima) čovjek dobiva spasenje.

Druga pozicija: *brahman i svijet potpuno su odvojeni*: Shankarin fanatičan protivnik, oštrouman interpret hinduističkih osnovnih tekstova u posve suprotnom (često i proizvoljnom) smislu, također dobar organizator: *Madhva* (1199-1278), na kojega se poziva do danas postojeći religijski pokret madhvaista. Za Madhvu je svijet potpuno stvaran: stvoren, održavan, upravljan i ponovno uništavan od Boga, Višima, jednog i jedinog Boga, koji je također biće, svijest i blaženstvo u jednom. Bog je tako graditelj svijeta: djelatni uzrok i ništa više. Nije se on, kako drži Shankara, preobrazio u taj tako nedostatan, nesavršen svijet (ujedno kao njegov materijalni uzrok). Ne, razlika između Boga i svijeta, Boga i individualne duše, među samim dušama i između duša i onog što nije oduhovljeno potpuno je realna. Tako Madhva nasuprot Shankarinu monizmu (a-dvaita) zastupa radikalan dualizam (dvaita = dvojstvo).

No nisu očite samo zamjerke monizmu, nego i dualizmu. Ne mogu li se izbjeći poteškoće tih ekstremnih pozicija? Ne postoji li treća mogućnost, via media, put sredine?

Jedinstvo u različitosti - shvaćeno indijski

Postoji zapravo treća pozicija: *brahman i svijet su isto u različitosti.* Više nego Madhva i svi drugi višnuistički teolozi, na ukupan duhovni život Indije utjecao je jedan Shankarin jednako vrijedan protivnik, koji se za razliku od Madhve ipak nije odricao vedante, nauka o jedinstvu razvijenog iz upanišadske filozofije, samo ga je diferenciranje razumijevao od Shankare, u čijem je sistemu bio odgojen: *Ramanuja* (ca. l 056-1137); također genijalan mistički mislilac i refonnator, utemeljitelj samostana, hramova i jednog reda za nedodirljive koji postoji i danas. I njemu je ponajprije stalo do oslobođenja. No on interpretira upanišade, Bhagavadgitu i Brahmasutre kao realist, protiveći se na cijeloj liniji idealistu Shankari: naše ukupno ljudsko opažanje zbog povremenih se grešaka ipak ne može jednostavno proglasiti iluzornim! Ne može biti iluzijom sve što u svakodnevnom životu držimo stvarnim, ne može cijeli svijet biti iluzijom! Takvo shvaćanje zapravo nema potvrde u starijim upanišadama.

Dakako, i za Ramanuju brahman je "nedvojstven" (a-dvaitam) kao i za Shankaru, ali nije bez svojstava, nije bez atributa, kvaliteta, karaktera, nije neosoban. Ne, on je *identičan osobnome Bogu.* To je odlučujući Ramanujin uvid. Nasuprot Shaikari, kojemu su sva dobra djela, molitve i bogoslužja dio iluzionamog svijeta privida, Ramanuja drži da se još u upanišadama jasno zagovara štovanje osobnog Boga i mističnog ujedinjenja s njime; odatle iznova utemeljuje bhakti, povjerenje, ljubav, štovanje, predanost Bogu. Brahman nije ništa drugo do osobni Bog, koji iz vječnosti otpušta svijet iz sebe, održava ga, iznutra ga vodi i iznova uzima k sebi.

No upravo se tako brahman (Bog) bitno razlikuje od materije i individualne duše: drugačije nego što misli Shankara, treba razlikovati brahmana od atmana, brahmana od svijeta; valja diferencirano interpretirati nediferencirane upanišadske iskaze o identitetu ("Ti si To, Shvetaketu!"; brahman = atman; brahman = svijet): kao jedinstvo u različitosti! Bog i svijet su jedno, dakako; ali kao što su duša i tijelo jedno. A taj svim dobrim svojstvima odlikovani Bog u bezuvjetnoj je suprotnosti ponajprije prema zlu: ne samo prema konačnosti i patnji, nego prema zlu. Jer on ipak nije s onu stranu dobra i zla, nego najviše dobro i najviša svrha svekolike čovjekove pobožnosti. Nasuprot Shankarinu panteizmu, njegovoj apsolutnoj, "čistoj nedvojnosti", Ramanuja stoga zastupa jednako obuhvatan, no ujedno diferenciran, teistički "kvalificiran nauk o jedinstvu", tako da se njegova škola naziva i "vishishtadvaita" = "osobita" ili "kvalificirana nedvojnost".

Time smo sada najkraće moguće opisali tri mogućnosti odnosa apsoluta prema svijetu, za koje postoje izvjesne paralele i na Zapadu.

Stvaranje iz ničega?

I na Zapadu je bila zastupana misaona pozicija *monizma* Boga i svijeta. Ovdje već često spominjani, rani grčki filozofi prirode na maloazijskoj obali počeli su objašnjavati svijet iz jednog jedinog načela (pramaterije), a Parmenid je čak prihvatio (slično Shankari) samo jedan jedini nepromjenljivi bitak, nasuprot kojemu je svo nastajanje i prolaženje pojedinih stvari čisti privid; otada je težnja za jedinstvom, čini se imanentna ljudskom duhu, neprestano stvarala monističke sustave. Neki su od njih materijalistički (od starih atomista do modernih materijalista), ali većina su, kao i u Indiji, idealistički sustavi: takva su u kršćanskom srednjem vijeku učenja Amalrika iz Bene, Davida iz Dinanta, a potom mnogo utjecajnija u novome vijeku cijela monistička struja od Giordana Bruna i Spinoze pa do njemačkog idealizma i poslije njega. Monizam u religioznoj formi panteizma, a njegova je pobožnost bila mistika.

Dok je na Zapadu klima mističke religioznosti općenito pogodovala monističkim tendencijama, klima proročke religije promicala je *dualizam*: premda se u ranom židovstvu i ranom kršćanstvu nikada nisu, kao u perzijskom mazdaizmu ili u manihejstvu, u tumačenju dobra i zla na svijetu prihvaćala dva prapočela, dobro i zlo, bilo je tu ipak tendencija (posebno u vezi s vjerovanjem u demone) koje su izuzetno naglašavale opreku Boga i Sotone, Boga i svijeta, stoga često i suprotnost duha i tvari, duše i tijela, dobra i zla, svjetla i tame. U ranom židovstvu taj je dualizam ponajviše proizlazio iz perzijskog utjecaja, a u ranom kršćanstvu iz židovskog i grčkog.

Grčka filozofija kao cjelina jasno je naginjala dualizmu i time je utjecala sve do novoga vijeka (na Descartesa, Kanta, ali i na Kierkegaarda i mladoga Karla Bartha). To ne možemo tvrditi o *kršćanstvu* kao cjelini. Naprotiv: pod utjecajem kako Starog tako i Novog zavjeta kršćanska je teologija od početka reagirala *protiv dualizma klasične grčke metafizike,* koja je prema shvaćanju crkvenih otaca doduše s pravom nadišla svijet bogova sličnih ljudima iz homerskih mitova, ali je pritom ipak ekstremno naglašavala razliku Boga i svijeta, božanskog i ljudskog. Kršćansko je mišljenje stoga moralo podvrgnuti kritici značajnu Platonovu dualističku podjelu na neistiniti materijalni svijet nastajanja i istiniti, duhovni svijet bitka, a potom naročito *Aristotelova* Boga, koji kao prvi nepokretni pokretač živi mimo svijeta, bez realne povezanosti s njim misli samo sebe i tako niti poznaje niti ljubi svijet. Konačno, trebalo je korigirati i predodžbu o božanskom Jednom novoplatonika *Plotina,* o Jednom koje je također potpuno odijeljeno od onoga svijeta koji se - u Aleksandriji su se ovdje možda mogli očitovati utjecaji s Istoka, možda čak iz Indije - prelio i izlio iz punine iskonskoga Jednog: svijeta shvaćenog kao otpadništvo od Boga; materija, tijelo shvaćeno kao nešto loše iz čega se čovjekova duhovna duša iznova mora osloboditi.

Kršćanskaje teologija u svojoj glavnoj struji i prema ideji stvaranja ("I vidje Bog da je dobro") i prema kristologiji i soteriologiji (Bog se u Kristu radikalno umiješao u ovaj svijet) uvijek kanila odbaciti dualističko

tumačenje svijeta. Upravo ideja da je *Bog stvorio svijet* nije dopuštala da se svijet, materija i tijelo unaprijed obezvređuju. Stvaranje je prema Knjizi Postanka 1,1, kao i prema Vedi, dakako uslijedilo iz neke vrsti iskonske građe, a ne iz ničega. I u Bibliji je stvaranje *"iz ničega"* (ex nihilo) relativno kasna predodžba; potom ju je doduše kršćanska teologija duboko promišljala. Klasična kršćanska teologija ovdje će se potpuno složiti s indijskim kritičarima: osim Boga nije postojalo ništa dmgo, nikakvo drugo prapočelo, nikakvo "područje" koje bi Bog trebao prožeti, nikakav "prostor" koji bi ograničavao Boga, kao što se s pravom ustvrđuje još u himni o stvaranju u Rigvedi.

Ne, "ništa" se ne smije misliti kao nešto egzistentno, jkao biće! Ništa nije "područje" kao naprimjer tama, nije "nešto" što bi i kada moglo ograničiti apsolut. Stvaranje "iz ničega" stoga nipošto ne znači osamostaljenje ničega, ne znači konkurentno načelo pored Boga, nego je teološki opis za to da se svijet i čovjek zajedno s prostorom i vremenom zahvaljuju Bogu i nijednom drugom uzroku. A budući da je Bog uzrok svemu živom i neživom, on ne stoji - kao što je u mazdaističko-manihejskim sustavima - ni u kakvoj konkurenciji s nekim zlim ili demonskim protunačelima: prema biblijskom izvješću o stvaranju svijet u cjelini i u pojedinostima načelno je dobar, kao i materija, ljudsko tijelo i spolnost.

I kršćanska teologija prihvaća dakle, kao i sve tri klasične hinduističke škole, prvi i jedini uzrok svega što postoji. I možda bi mogla sa svojom pozicijom biti u sredini između Shankarina monizma i Madhvina dualizma, dakle na liniji Ramanuje, koji je uz Shankam. najznačajniji i ndijski teolog. Tu srednju liniju mogli bismo sada zbiti u teze:

- Svijet se ne smije razumijevati kao. Božja *emanacija,* kao izlijevanje i kao samorazvijanje božanstva, tako da moramo govoriti o *identitetu* Boga i svijeta, kako je to došlo do izražaja u općepoznatoj formi Shankarina nauka o sveopćem jedinstvu i u zapadnjačkom panteizmu. Valja ozbiljno shvatiti Ramanujinu kritiku Shankare.
- Svijet se ne smije razumijevati niti kao *kreacija,* kao božansko stvorenje, tako da moramo polaziti od striktnog *dualiteta* svijeta i čovjeka (duha i materije), kako se to prihvaća u Madhvinu nauku (ali i u zapadnjačkom dualizmu).
- Kršćanska teologija štoviše pripisuje Bogu fundamentalan odnos prema svijetu, a svijetu fundamentalan *udio u božanskom bitku,* u dinamičnom čistom bitku kojije sam Bog: Bog je imanentan svijetu upravo zato što mu je transcendentan. Svijet nema nezavisnu realnost, doduše niti samo prividnu, nego ima relativnu realnost! Identitet u dualitetu (u Ramanujinom smislu).

Premda su se i u kršćanstvu - iz straha proširenog i na Istoku i na Zapadu, straha od prljanja materijom, tijelom i osjetilnošću - neprestano mogle probijati dualističko-negativne tendencije, svijet se u načelu ipak uvijek motrio kao Božji dobar svijet: svijet i čovjek, koji kao bića uopće mogu

egzistirati samo utoliko što participiraju u samom bitku (ipsum esse) koji jest Bog, kao što je potom učila *skolastika,* tako što je uz korekcije prihvatila platonovsko-novoplatonovsko-augustinske misaone tokove.

Stvaranje u razvijanju

Drugi kršćanski mislioci otišli su još dalje i ovdje se očevidno još više dodiruju s tokovima indijske misli: prema kršćanskom mistiku *Meisteru Eckhartu,* primjerice, Bog stvara svijet i čovjeka^ u *sebi samome,* a Božji vlastiti bitak širi se u stvarima, tako dase u "temelju duše" može spoznati duboko jedinstvo svih bića s Bogom. A prema *Nikoli Kuzanskom* Božje preobilje uključuje *u sebi sve suprotnosti,* tako da je Bog ujedno ono najveće i najmanje, središte i periferija, prošlost i budućnost, svjetlo i tama, pa čak i bitak i nebitak. Opreke, koje su u Bogu jedno, u svijetu se ipak razdvajaju: u onome svijetu što ga valja razumijevati kao "explicatio Dei", kao *razvijanje* onoga *Boga* koji je sam mnogost bez mnoštva i suprotnost u identitetu. To mišljenje vodi pravo do njemačkog idealizma, do Hegela, ali i do Whiteheada i Teilharda de Chardina.

No i kršćanski teolog koji nije spreman ići toliko daleko na putu mistike, i koji opravdano sumnja naročito u Hegelovu identifikaciju Boga i svijeta, vjere i znanja, ipak će danas poći od *jedinstvenog shvaćanja zbilje* i reći:

Premda Bog nije svijet i svijet nije Bog, Bogje ipak *u* ovome svijetu, a ovaj svijet *u* Bogu.

Bog se nipošto ne smije razumijevati samo kao dio zbilje, kao (najviša) konačnost pored konačnosti.

On je zapravo jedno u mnogome, beskonačno u konačnome, transcendencija u imanenciji, apsolut u relativnome.

Ovdje ne možemo govoriti drugačije nego u paradoksima, u "coincidentia oppositorum"! "Bog je posred našega života onostran", tako glasi čuvena Bonhoefferova izreka. A čini mi se da je to novovjekovno svjetovno shvaćanje Boga, koje ne samo da odgovara današnjoj jedinstvenoj prirodoznanstvenoj slici svijeta, nego se možda približava i jedinstvenijoj indijskoj misli: *svijetu imanentna Božja nadmoć nad svijetom*; taj Bog kao nositelj svijeta, čuvar svijeta i upravitelj svijeta ujedno jest dubina, sredina i visina - same slike! - svijeta i čovjeka. Upravo zato što Bog jest takav, možemo ga s punim pravom nazivati Stvoriteljem, Čuvarom i Dovršiteljem svijeta. Kršćansko je mišljenje stoga razumijevalo Božji stvoriteljski bitak kao Božju životnost i veličinu postojanja, kao puninu predavanja sebe drugomu, svijetu: proces koji se kršćanski u najdubljem smislu razumijeva kao ljubav.

Ovako bi se, držim, moglo postići razumijevanje odnosa Bog-svijet,

gdje se ne misli niti mitološki-antropomorfrio niti apstraktno-refleksivno,

gdje se religija i filozofija - u Indiji kao i na Zapadu ugrožene raspadom - ujedinjuju;

gdje se *monizam,* kojemu je svijet samo iluzija, nestalnost i privid, jednako izbjegava kao i *dualizam,* koji motri svijet suviše samostalno, odvojeno od Boga. Pozitivno:

- *Svijet* kao *Božje stvorenje* valja misliti tako da Stvoritelj ne ostaje izvan svoga djela, već tako da se stvaranje može pojmiti kao *razvijanje Boga* u svijetu, a da se svijet ne gubi u Bogu ni Bog u svijetu, da se svijet ne odriče svoje samostalnosti i da se Bog ne rastvara u svijetu. Dakle stvaranje u razvijanju ili razvijanje stvaranjem: nijedno biće pretvoreno u Boga, ali i nijedno biće izvan Boga i pridodano Bogu.
- A *Boga* valja razumijevati kao sveprisutnu, neiskazivu *tajnu ovoga svijeta,* izvora njegova bitka, njegova postanka, njegova reda, njegova cilja, i to tako da čovjek i svijet ne postoje ni nezavisno od Boga niti kao puki privid i iluzija, nego kao relativna zbilja. Niti nediferencirani identitet niti stalna razlika između Boga i individualnog sebstva, nego razlika dijalektički "ukinuta" u identitetu.

Pitam se ne bi li na ovakvome temelju bio moguć dijalog s hinduističkim razumijevanjem Boga, ne odgovara li ovo umnogome klasičnoj indijskoj Ramanujinoj via media, danas već glavnoj stmji višnuističke religije unutar hinduizma. To bi se moglo pojasniti glede jednog naročito teškog pitanja:

Osobno ili neosobno razumijevanje Boga?

Niti osnovno razlikovanje mističke i proročke religije ne smije previdjeti sljedeće: napetost između neosobnog . i osobnog u razumijevanju Boga postoji kako u hinduizmu tako i u kršćanstvu.

Koliko god *hinduističke religije* od vremena upanišada prihvaćate sveobuhvatni brahman kao posljednju zbilju kojoj čovjek može prići samo putem mističnog utonuća, toliko ta vjera ipak ostaje povezana s preobiljem antropomorfnih, personalističkih mitova. I koliko god potom u monoteističkim religijama višnuizma, šivaizma i šaktizma brahman imao prvenstvo u ontološkom razmatranju o Božjem biću, toliko su upravo ove religije ipak naglašavale Božji osoban odnos prema ljudima u događaju spasenja.

Obratno, čak ni kršćanska teologija ne reducira svoj govor o Bogu na antropomorfizme svih vrsta kakvi se u izobilju nalaze u Bibliji. I onapoznaje Boga kao skrivenog (latens deitas), Boga kao božanstvo koje izmiče (divinitas), kao najviše dobro (summum bonum), kao sam bitak (ipsum esse), istinu, dobrotu, ljepotu samu (veritas, bonitas, pulchritudo ipsa). I ona poznaje ono neiskazivo (ineffabile), tajnu (mysterium) što je simbolički pokušava izraziti poredbama, metaforama, slikama poput mora, oceana, pustinje ili sunca, svjetla i ognja. I kršćanski teolog odgovara na pitanje o Božjoj personalnosti dijalektički, da bi izbjegao grubu objektivaciju, a ovo što u tri koraka želim reći moglo bi ipak naići na prihvaćanje i u hindusa:

1. Jedan Bog nije *ni muškog ni ženskog roda, nije osoba* kao što je čovjek osoba: sveobuhvatno i sveprožimljuće Jedno nije objekt "o" kojemu bi čovjek u nadmoćnoj distanci mogao stvarati iskaze. Nema stajališta "s onu stranu" Boga, stajališta s kojega bi čovjek mogao suditi o Jednom i Sveobuhvatnom. Ono što nazivamo iskonskim uzrokom, iskonskim stanjem, iskonskom svrhom svekolike zbilje ne može se predočavati kao "bog" ili "božica" među (ili nad) dmgima, uopće ne može biti pojedinačna osoba među drugim osobama, ali niti nad-čovjek ili nadja. I pojam osobe, i nazivanje ocem ili majkom samo je šifrirano približavanje naj- višoj-najdubljoj zbilji, kojaje zapravo nedvojstvo.

2. Može li se Bog koji utemeljuje osobnost sam misliti posve *neosobno?* Ne, Bog nije *niti srednjega roda.* Upravo zato što svršni uzrok svekolike zbilje nije "stvar", upravo zato što ga se ne može prozrijeti, njime raspolagati i manipulirati, on *ne može biti neosoban,* čak *ni ispod-osoban.* To znači da Bog probija i pojam neosobnog: on nije niti manje od osobe! I prema hinduističkom razumijevanju prapočetno Jedno ili brahman jest ujedno univerzalna svijest kojoj se pripisuju potencije: neograničena sposobnost spoznavanja (sveznanje), htijenja (apsolutna sloboda), djelovanja (svemoć).

3. Bog kao iskonska zbilja *obuhvaća* dakle muško, žensko i srednje, osobno i neosobno. To znači: u njemu su u trostrukom hegelovskom smislu *"ukinute" sve opreke* muškog-svjetovnog-stvorenog: potvrđene (konzervirane), zanijekane (relativirane) i "uzdignute", nadvladane (transcendirane). Tako je Bog zapravo *Drugi,* a ipak *ne posve Drugi,* što je sve snažnije spoznavao i Karl Barth u svojoj kasnijoj teologiji, kada je počeo više govoriti o "Božjoj čovječnosti".

Čini mi se da su kršćanstvo (u svojoj tradiciji negativne teologije) i hinduizam jedinstveni u tome da se ta posljednja i prva zbilja najprije mora opisivati negativno, ali opet nipošto samo posve negativno! Riječ je ipak o onoj sveprožimljućoj-sveoživjjujućoj božanskoj zbilji, dakle *najzbiljskijoj zbilji* ("satyasya satyam" = "najstvarnije od stvarnoga" = "ens realissimum"), koju čovjek s pravom opisuje kao čisti bitak (sat), spoznajuću svijest (cit), i kao blještavo blaženstvo (ananda) - tri predikata bića, a ne tri osobe kao u poslijebiblijskom nauku o Trinitetu: ukratko, čisto sebstvo koje nastanjuje naše individualno sebstvo i konačno konstituira sva druga bića. Bolje nego osobno ili neosobno, spolno ili bespolno, imenovat ćemo tu najzbiljskiju zbilju - ako je komu stalo do jedne riječi - izrazom Paula Tillicha kao *"transpersonalnu"* odnosno *"transseksualnu".* Bog kao "personifikacija" božanskog.

Svijet kao Bolja igra?

Time dakako još nismo odgovorili na pitanje o mitu i demitologizaciji. Morat ćemo se vratiti na nj kada nakon problema svijet-božanstvo dostatnu pažnju posvetimo i problemu čovjek-spasenje. Ipak, naznačimo ovdje

na kraju - pošto smo u mitološkom jeziku toliko mnogo čuli o igri Višnuovoj sa svijetom kao maji - da se i u suvremenoj paradigmi kršćanske (možda i hinduističke) teologije, paradigmi koja ozbiljno prihvaća rezultate modeme i prirodne znanosti, a ipak ih prekoračuje u postmodernoj "drugoj naivnosti" (Paul Ricoeur), o igri Boga sa svijetom može govoriti posve *nemitološki.*

Time smo već primijetili da *de-mitologiziranje nipošto* ne može značiti *obezličenje jezika,* ni u kršćanstvu ni u hinduizmu. Slike, znamenja, simboli, metafore Božjega djelovanja u svijetu ne moraju nipošto biti mitovima. Neku sliku mogu u načelu upotrijebiti mitološki ili nemitološki. Kada - vraćamo se time na početno razlikovanje - razumijevam sliku ili metaforu Božje "igre" sa svijetom *mitološki?* Kada time predmnijevam objektivno zamjetljivo Božje "interveniranje", "upletanje" koje se na čudesan način odigrava *između* svjetovnih događaja. A kada tu istu sliku, istu metalom razumijevam *nemitološki?* Kada time mislim Božje realno ali skriveno djelovanje koje se na čudesan način odigrava u svjetovnim događajima, tako da ga može zamijetiti samo vjernik, dok objektivnome promatraču ipak ostaje skriveno. U ovom drugom smislu htio sam dakle razumijevati sliku, metaforu Božje igre sa svijetom.

Najprije valja vidjeti da današnjoj *prirodoznanstvenoj misli* nipošto nije strano tumačenje svijeta i njegovih zakona kao "igre". Dobitnik Nobelove nagrade za biologiju Manfred Eigen napisao je s Ruthild Winkler knjigu "Igra" (Das Spiel, 1975); tu je u svim mogućim varijacijama ilustrirao mnoge vrste igre u kojima se odvija prirodna i čovjekova povijest, a ujedno je pokazao: nije čovjek taj koji je pronašao igru. Igra je prirodni fenomen koji je još od početka upravljao procesom svijeta: već oblikovanjem materije, pogotovo njenim organiziranjem u žive strukture sve do društvenog čovjekova ponašanja. Osnovni elementi igre, "slučaj i nužnost" (Jacques Monod), određuju svako događanje u svemiru, a da pritom u bilo kojoj točki razvoja u prirodnom tijeku stvari nije potrebno upletanje Boga. Ravnoteža, rast i evolucija rezultat su slučaja i nužnosti: "Svekoliko zbivanje u našemu svijetu nalik je velikoj igri u kojoj unaprijed nije utvrđeno ništa osim pravila" (M. Eigen/R. Winkler, "Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall" /Igra. Prirodni zakoni ravnaju slučajem/, str. ll).

No znanstvenici danas također priznaju da prirodoznanstvena spoznaja zahvaća samo jedan određeni sloj opstojnosti svijeta i čovjeka, dok Božju opstojnost sama ne može ni potvrditi ni zanijekati. No onaj tko se (i kao prirodoznanstvenik) u vjeri upušta u tu zbilju, može spoznati da je u igru prirodnih i povijesnih sila uključena i Božja opstojnost. Ni *kršćanskoj teologiji* nipošto nije nepoznata kategorija igre kao simbola svijeta. Patrolog Hugo Rahner - potaknut Tomom Akvinskim i inspirativnom knjigom "Homo ludens" (1938) nizozemskog filozofa kulture Johana Huizinge - posvetio je teološkoj misli o "Deusu ludensu" u svojoj knjizi "Zaigrani čovjek" (Der spiclendc Mensch, 1952) dojmljivo malo poglavlje u duhu Grka i crkvenih otaca (već je Platon nazivao čovjeka "paignion theou",

"Božjom igračkom". U novijoj teološkoj diskusiji za tim je simbolom iznova posegnuo primjerice protestantski teolog Jiirgen Moltmann. Polazeći od teološkog određenja svijeta kao "Božjeg stvora" i neotuđive Božje slobode spram svijeta, on označava taj odnos Boga prema njegovu stvorenju kao igru iz "zadovoljstva" (ni iz nužnosti niti iz samovolje): "Stoga je stvaranje Božja igra, igra njegove beskrajne i nedokučive mudrosti. Samo stvaranjejest poprište igre za otkrivanje Božjega sjaja" ("Die ersten Freigelassenen der Schopfung" /Prvi slobodnjaci stvaranja/, 1971, str. 24).

Mislimo li osnovnu prirodoznanstvenu i teološku misao zajedno, teološki mora vrijediti sljedeće: cijela ta velika igra jest *Božja igra sa svijetom i za svijet,* s čovjekom i za čovjeka; pokrenuo ju je sam Bog i nije unaprijed utvrdio ništa osim pravila; svijet, ne poigravajući se s Bogom a ipak njime podržavan i upravljan, smije igrati vlastitu igru slučaja i nužnosti, no čovjek treba biti ne Božja igračka, nego slobodan sudionik u igri.

Ne bi li se Božja igra i u hinduističkoj mitologiji mogla razumijevati tako nemitološki? I slika o igri boga Višima sa svijetom tada bi bila primjerom snažnog slikovnog i poredbenog iskaza o slobodnom a ipak intenzivnom, vedro-ozbiljnom, aktivnom Božjem obraćanju svijetu. Kao i uvijek: nemitološko kršćansko određenje svijeta kao igre svakako pretpostavlja Boga koji ne iskorištava čovjeka i stvaranje kao materijal za igru, nego ih prihvaća kao sudionike u igri. Bez ikakvoga mirakla koji razara kauzalni odnos, Bog može postići svoj cilj: čovjeka (analogno izraženo) "osloviti", a u tom se (ne "natprirodnom", nego "unutarprirodnom") smislu i "umiješati".

Kršćansko određenje svijeta kao igre pretpostavlja istodobno i stvaranje koje nije puka iluzija i čovjeka koji, podlegao gruboj obmani, neće biti oslobođen tek na koncu iluzijskih ograničenja. Dakako, i kršćanska je misao svjesna: čovjek dovoljno često nije bio samo slobodan sudionik u igri, nego i nevoljna žrtva igre; dovoljno često nije se igrao on sam, nego se zlo igralo njime. A upravo osnovni zakon evolucije - odabir jakoga, koji preživljava, na štetu slaboga, koji propada - užasna je igra koja nas ujedno uči i divljenju i zgražanju, i zbog čije su nemilosrdnosti u dobroga Boga počeli sumnjati tako duboko vjernički kršćanski mislioci poput Reinholda Schneidera ("Winter in Wien" /Zima u Beču/, 1958). No, kršćanska se vjera temelji na izvjesnosti potvrđenoj u Isusu iz Nazareta, izvjesnosti da Bog nije ćudljivi igrač "gore na nebu", koji igra svoju igru s čovjekom i svijetom, nego Bog koji je prijatelj ljudima i suosjeća s njima, koji potvrđuje čovjeka i svijet i tako se veže za zakone koji su, utemeljujući sve, utemeljeni u njemu samome. Ipak: pitanje o čovjekovoj patnji i Božjoj pravednosti, pitanje teodiceje, ovdje ostaje otvorenim. Na nj ćemo se morati vratiti.

III.

ČOVJEK I SPASENJE U RELIGIJAMA HINDUSA

l. HEINRICH VON STIETENCRON: Hinduističke perspektive

Odakle nejednakost ljudi?

Možemo različito misliti o tome što je bit čovjeka, po čemu se čovjek razlikuje od drugih bića. Najstarija meni poznata indijska definicija čovjeka potječe iz kasnovedskog vremena brahmana i glasi: "Čovjek je jedina životinja koja prinosi žrtvu."

Toje zanimljiv iskaz. Kao odlučujuća razlika spram drugih zemaljskih živih bića ne motri se uspravan hod, građa čeljusnih kostiju, čak ni nadmoćna inteligencija ili posjedovanje sredstava sile poput oružja i vatre, nego specifičan čin, naime aktivna, partnerska *komunikacija s Bogom* ili bogovima. Taj se naglasak u načelu održao. Čovjek se od ostaloga živog svijeta ne razlikuje po svojem biću, nego po svom odnosu prema Bogu.

Govorili smo već o razvijanju Jednoga u mnoštvo i o konačnom identitetu individualne i apsolutne svijesti. Taj identitet tiče se svake svijesti, ne samo u čovjeka nego i u životinja i biljaka. No kako se onda mogu objasniti ograničenja individualne svijesti? Čime je individualna svijest toliko ometena da ne spoznaje na normalan načinjedinstvo svekolikog bitka?

Da bismo pronašli odgovor na to pitanje, moramo najprije ustanoviti kako funkcionira čovjekovo opažanje. A pritom ćemo ujedno naići na sljedeći problem: kakoje uopće moguće da su ljudi toliko različiti?

Jer ovo je nedvojbeno: unaprijed su nejednaki prema svojoj konstituciji. Različiti su po svojim duhovnim i tjelesnim sposobnostima, različiti po interesima, različiti po karakterima, različiti po izgledu, zdravlju, sposobnosti kontaktiranja, mogućnosti reagiranja itd. A čak i ondje gdje se čine sličnima po svojim urođenim sposobnostima, rađaju se ipak u različitim životnim uvjetima, kastama i porodicama, nemaju iste šanse, dobivaju različito obrazovanje, siromašni su ili bogati, sretni ili nesretni u životu.

Indijski mislioci nisu tek bezupitno prihvatili da je Bog stvorio i htio te razlike. Htjeli su razumjeti zašto je čovjek takav kakav jest. Jer, ako sva bića doista nose u sebi istu apsolutnu svijest, ako je jedan univerzalni brahman prisutan kao atman u svim bićima i ako sva ona jednako sudjeluju u božanskom bitku, moramo tada objasniti i odakle dolaze razlike. A ta pitanja doista vrijede tek kada u njih uključimo i životinje i biljke, ne samo čovječanstvo.

Ni utjecaji okoline niti nauk o nasljeđivanju ne objašnjavaju dostatno fenomen individualnih razlika. Jer, ako i pretpostavimo da odgovarajuće ocrtavaju povezanosti, *ipak uopće ne odgovaraju na smisao pitanja.*

Jer zašto se nekomu čovjeku događa da je slijep, gluh ili sakat od rođenja ili se, odbačen od bližnjih, mora mučiti u gubavu tijelu? Zbog čega drugi uživaju život u zdravlju i blagostanju? Po kojem se načelu pojedinim bićima dodjeljuje sreća ili patnja, nadarenost ili glupost, rođenje u siromašnoj ili bogatoj obitelji, u ljudskoj ili životinjskoj egzistenciji? Upravlja li time predodređenost ili slijepa sudbina?

Pokušale su se radi pokusa zamisliti obje mogućnosti. Ali, pored sveobuhvatne svijesti, pored svemoći i sveznanja najvišeg Boga, slijepa sudbina nema trajnog mjesta. A kada se to božanstvo koncipira kao čisti bitak (sat), kao neograničena svijest (cit) i kao blaženstvo (ananda), onda se iz njega teško može izvesti predodređenost koja užasno i cinično tjera bića u mučne egzistencije.

Stoga obrazovani gornji slojevi u svim hinduističkim religijama drže da se sve kvalitativne razlike pojedinačnih ljudskih sudbina, sa svom u njima sadržanom patnjom, svom nepravdom, svom psihičkom, fizičkom i socijalnom nejednakosti, ne mogu pripisati božanstvu. U njemu nema mjesta za toliko zla. Kvalitativne razlike mogu steći samo živa bića.

No jasno je također da te razlike ne nastaju tek nakon rođenja, primjerice zbog vanjskih utjecaja. One su zapravo već pri rođenju djeteta zadane u velikoj mjeri, kako nasljednim osobinama tako i društvenom okolinom u kojoj će se dijete roditi. Ako dakle pojedina duša sama utječe na svoju sudbinu, to je moguće samo u nekom prijašnjem životu. Ono što je ondje doživjela i trpjela, ali i ono što je činila i činila drugima, očituje se u novome životu. A ono što sada čini ili propušta ponovno će odrediti kvalitetu njezina sljedećeg postojanja.

Hindusi u tom smislu govore o karmi. Karma nastala u prijašnjem životu određuje kako psihičke i fizičke kvalitete pojedinog bića tako i izbor životnih uvjeta kojima se ono izlaže s novim rođenjem. Riječ kaima /karman/ izvedena je iz glagolskog korijena za "činiti, djelovati" i posve općenito označava ono što rezultira iz djelovanja: čin, djelo, posebice djelo žrtvovanja, ali i nevidljive unutarpsihičke posljedice nekoga čina koje ćese pokazati tek u budućnosti.

Moguće je dokazati različite stupnjeve u razvoju te koncepcije, no ovdje mogu navesti samo jedan. Zakon karme kazuje da svaki čin i svaki propust - ako počiva na neznanju, sebičnosti, požudi ili lijenosti - osim vanjskoga učinka ima i unutrašnji učinak. On ostavlja za sobom psihičku promjenu odnosno dojam koji programira buduće doživljavanje. Kako se to zbiva, o tomu postoje djelomice različita shvaćanja. A temelje se na različitim shvaćanjima o čovjekovoj duši.

Duša života i ponovno rođenje

Obrazovani hindusi vjeruju u egzistenciju fine supstancije koja luta od života do života, a zovu je jlva ili jlvatman. Ako tu riječ prevedemo kao *"duša života",* pritom moramo imati na umu da nije riječ o nečemu duhovnom, nego o nečemu tjelesnom od fine materije. Duhovan je samo *atman, individualna svijest* koja se doduše povezuje s jlvom, sve dok ostaje u krugu rođenja.

Budisti i materijalisti sumnjali su da takav jlva preživljava smrt tijela. U velikim religijama hindusa egzistencija jlve iz mnogih se razloga ipak drži dokazanom:

- Prvo, on se može zamijetiti u meditativnom zoru.
- Drugo, veoma napredan jogin može se sjetiti svojih prijašnjih rođenja, tako da u njemu mora postojati nešto što čuva iskustvo bivših života.
- Treće, nauk o ponovnom rođenju kao objašnjenje razlika među ljudima ima moralni smisao koji potvrđuje božanske norme i omogućuje božansku pravednost jedino ako postoji kontinuitet, a time i mogućnost razvijanja i ndividuuma u više života.

Jlva između ostaloga sadrži - ovdje citiram kao primjer šivaističku koncepciju koja se gradi na idejama samkhyje - fini agregat opažajnih mogućnosti, takozvani *unutrašnji instrument* (antahkarana). Taj instrument skuplja svekolike opažaje i osjete, svjesne i nesvjesne. Ne skuplja samo dojmove osjetila i mišljenja, nego i one koji rezultiraju iz vlastitih radnja, dakle karmu.

No odatle strukturni uvjeti "unutrašnjeg instrumenta" ograničavaju i mijenjaju naše opažanje na presudan način.

Prvo, oni uvjetuju da svi opažaji kao osjetilni *objekti* bivaju punktualno registrirani i suprotstavljeni svijesti kao spoznajućem *subjektu.* Time se na individualnoj razini odvija ono što sam već opisao kao temeljno načelo razvijanja Jednoga, naime razdvajanje subjekta i objekta.

Drugo, oni uređuju objekte prema kategorijama *vremena* (kala) i *kauzaliteta* (niyati), tako da u svijesti umjesto sveobuhvatna zora nastaje dojam slijeda, a jedinstvo postojanja reducira se na sekvenciju zavisnosti. Slijed objekata prenosi se naravno na spoznajnu i djelatnu sposobnost spoznajućeg subjekta. Umjesto *sveobuhvatnog znanja* on registrira samo *parcijalne spoznaje* (vidya), a umjesto neograničene sposobnosti djelovanja on posjeduje samo *ograničena područja akcije* (kala).

Treće, objekti konačno bivaju obojeni dodjeljivanjem *emocionalnih kvaliteta* (raga), tako da nastaje privlačenje ili odbijanje, ljubav ili mržnja.

Upravo opisani spoznajni uvjeti duše života uvjetuju čovjekovo ja- - iskustvo i stoga se najčešće sažimlju pod pojmom *ahamkara,* "ja-tvorac". Zahvaljujući nj ima razlikujemo nas same od naše okoline, ja od ti i svih bića i pojedinačnih stvari koje nas okružuju. Budući da razlikujemo stvari i pridajemo im emocionalne kvalitete, vidimo lijepo i mžno, privlačno i odbojno. U nama nastaje žudnja da posjedujemo lijepo i ugodno i da se s njima ujedinimo. Pred onim što nam se ne sviđa nastaje odvratnost,

sti. Žudimo za onim što nemamo; držimo se onoga što posjedujemo; djelujemo da bismo postigli ono što nam nedostaje. Trpimo ako ne dobivamo ono što želimo; borimo se da bismo stekli ili obranili vlasništvo; i uvijek patimo kada ne možemo utvrditi što imamo, jer se svo vlasništvo pokazuje kao prolazno i rastapa nam se među dlanovima.

Iz ega se razvio egoizam. Kad ne bi bilo ahamkare, ja-tvorca u našem psihičkom instmmentu, ne bi bilo ni podjele na subjekt i objekt, a time i nikakvih objekata distanciranih od nas. Kada ne bi bilo distanciranih objekata, ne bi bilo ni požude; da nema požude, ne bismo se držali stvari, ne bismo težili za moći i ne bismo se emocionalno i intelektualno upletali u svijet materijalnih pojava. Ahamkara je dakle kriv što. sebi dodjeljujem stvari i ljude, tako da kažem: "moje" dijete, "moja" žena, "moji" prijatelji; ili: "moj" magarac, "moj" novac, "moja" uloga u društvu.

Ako pak, kao i većina indijskih mislilaca, vjemjemo u egzistenciju fine duševne supstancije koja luta od rođenja do rođenja dok se konačno ne oslobodi, možemo onda psihički učinak djela (kannu) predočiti kao faktor koji mijenja *kvalitetu* te fine supstancije i u njoj smještenih psihičkih organa. Jer materija posjeduje - prema nauku samkhyje koji se u ovom smislu veoma proširio - tri *kvalitete* (guna): finoću ili svjetlost (sattva), nemir ili pokrenutost (rajas) i grubost ili tamu (tamas). Kanna mijenja odnos tih kvaliteta u psihičkim organima. Preko dobrih djela oni mogu postati finiji, suptilniji, preko loših grublji, nediferenciraniji. Mogu postati pokretniji ili nepokretniji, brži u reagiranju ili tromiji. "Unutrašnji instrument" toliko bitan za sposobnosti naše svijesti mijenja se posredstvom karme. Stoga će psihička kvaliteta stvorena vlastitim djelima tijekom jednoga života određivati fonnu egzistencije u kojoj se čovjek inkarnira u sljedećem životu.

Za inkarnaciju čovjeku stoji na raspolaganju *ne samo ljudska egzistencija,* nego čitavo mnoštvo živih bića vezanih za krug postajanja i nestajanja - od stanovnika donjih svjetova preko životinja i ljudi do nebeskih bogova. (Postoje čak grupe koje drže da su i biljke sposobne za doživljavanje, dakle da imaju dušu, tako da po njihovu mišljenju ponovno rođenje može dovesti i u biljno carstvo.) Što je finija i svjetlija supstancija psihičkog organa, to većom postaje spoznajna sposobnost i to se više čovjek penje u hijerarhiji živih bića. Sto je taj organ grublji i tamniji, to dublje tonemo.

Djelatni čimbenik karme ne određuje ipak samo opće stanje psihičkog organa. On uvjetuje i da - ako kanna nije ugašena askezom, spoznajom ili Božjom milošću - čovjek *mora doživljavati* ono što je svojim činom prouzročio, ali nije sam i iskusio. Tako čovjek u tijeku ponovnih rođenja silom dospijeva u izvanjske životne okolnosti koje omogucuju doživljavanje i proživljavanje takvog iskustva. Svaki pojedinac dakle sa sigurnošću uživa plodove vlastitih djela, ako ne u ovom životu, onda u jednom od budućih života. Sve individualne i socijalne razlike tako su same stečene i same izabrane. No kanna se gasi time što čovjek proživljava njen učinak. Tko je dakle dobrim djelima dospio čak u božansko nebo, uživat će nagradu za ta djela samo toliko dugo dok se ne

njegova dobra karma ne potroši. A onaj koji u nižoj ili mukotrpnijoj egzistenciji ispašta posljedice loših djela, poništava time i svoju lošu karmu.

Bila dakle podvrgnuta dobroj ili lošoj karmi, duša je u oba slučaja privremeno vezana za krug rođenja. Bića s lošom kamıom bit će iz nje oslobođena najkasnije kada najviše božanstvo, u periodičnom *činu univerzalnog izbavljenja,* bez iznimke u sebe milostivo vrati sva stvorenja. Prema Višnu-Purani i srodnim tekstovima, to se događa *na kraju svakog života boga Brahme.*

Bića s dobrom karmom koja se nalaze u atmosferi (bhuvarloka) ili na nebu - mudraci (muni), savršeni (siddhe), bogovi i drugi stanovnici neba - imaju naprotiv već *na kraju svakoga Brahmina dana* priliku da napuste krug rođenja i uspnu se u više regije koje više nisu podložne ponovnom rođenju.

Loša kama vodi dakle k dubljoj upletenosti u svijet i materiju, a skupljanje dobre karme ka sve višim pozicijama u svijetu. *l svakom se biću bez iznimke jednoga dana dodjeljuje oslobođenje.* No onaj tko ne želi očekivati daleku večer Brahmina dana ili još dalji kraj Brahmina života, taj već ovdje i sada može pokušati konačno iskoračiti iz ciklusa postaj an- ja i nestajanja. Pritom je potrebno da se više ne skuplja karma i da se postojeća poništava, jer time se kidaju sve veze sa svijetom.

Spoznamo li te odnose - i namaknemo li nužnu volju - onda se *vlastitom snagom* možemo osloboditi iz kruga rođenja, prekidajući askezom i meditacijom postojeće kamiičke veze i izbjegavajući nove. No isti se cilj postiže i *božanskom milošću,* koja se u svako doba može umiješati u individualnu razinu, "spaliti" karmu i vjernika izuzeti iz kruga rođenja.

Nauk o ponovnom rođenju ima mnoge prednosti. Racionalno objašnjava stvarnu nejednakost ljudi i okolnosti njihova postojanja. Na početku sadašnjega svjetskog ciklusa - to smo već vidjeli - Brahmaje stvorio ljude bez kastinskih razlika i bez mana. Ali, nije ih stvorio kao automate koji se ne mijenjaju, nego *kao bića koja imaju slobodu* i sposobnost kako učenja tako i zaboravljanja. Tako su tijekom bezbrojnih rođenja preko različito oblikovanih karmi sve više i više nastajale razlike među ljudima.

Nauk o ponovnom rođenju oslobađa božanstvo od izravne odgovornosti za svu bijedu na svijetu a da mu pritom ne treba đavao i uljepšavanje nevolje što je možemo iskusiti. Taj nauk ujedno daje čovjeku nadu u bolju budućnost u budućim životima i snažnu motivaciju da radi na samome sebi, da bi nastupilo takvo poboljšanje. Time pruža *središnje polazište* za sve važne južnoazijske nauke o spasenju. Sada bismo se pobliže pozabaviti nekim njihovim aspektima.

Putovi oslobođenja

Kada sljedbenici indijskih religija govore o oslobođenju, ponekad spominju dva, ponekad četiri, no najčešće tri puta: *put djelovanja* (karma- - marga), *put znanja* (ji'iana-marga) i *put Božje ljubavi* (bhakti-marga). Ti putovi ipak nisu toliko strogo odijeljeni koliko se to naizgled čini. Oni

razvijaju različite tehnike pristupa oslobođenju; čovjek ih može kombinirati, a najčešće to i čini.

Indijci dalje razlikuju dva osnovna čovjekova stava u njegovoj težnji za oslobođenjem: *put majmuna* i *put mačke.* Razlika je sljedeća: mladi je majmun otpočetka aktivan. Vlastitom snagom drži se za majčino krzno i tako dobiva sigurnost. Mačje je mladunče naprotiv pasivno. Ono tužno mijauče i jada se, ali se ne žuri. Majka mačka mora ga odnijeti u gubici ako ga želi izbaviti iz opasnosti.

Ta razlika postoji i među ljudima. Jedni pokušavaju postići spasenje vlastitom snagom, a drugi samo dozivaju i nadaju se i zbavljenju.

U hindusa majmunskom putu odgovaraju askeza, put čina (ponajprije ispunjavanje vlastitih dužnosti, prinošenje žrtava precima i bogovima, pružanje pomoći darivanjem i "dobrim djelima") i put znanja, koji uključuje i jogu. Mačjem putu odgovara Božja ljubav. Samo: s vremenom i male mačke postaju aktivne, pa tako ni Božja ljubav ne ostaje pasivna.

Jedan od najstarijih aktivnih pokušaja samousavršenja sastoji se u onome što Indijci nazivaju *tapas,* a što mi najčešće prevodimo kao *askeza.* Riječ je o proizvođenju stvaralačke groznice na putu školovanja volje. Volja se trenira fizičkim odricanjima i duhovnom napetošću, tako da asket konačno može prekoračiti normalna ograničenja tjelesnog postojanja i razviti nadljudske snage opažanja i djelovanja. Ako mu uspije da u žaru volje sagori okove svoga tijela, njegova se volja pretvara u moć: moć da čini razna čudesa, moć da ozdravlja i blagosilje, a i moć da spoznaje. No moć je napast. A asketi veoma često pokušavaju postići unutar- svjetovne ciljeve. Podvrgavaju se askezi da bi dobili sina, da bi postali nepo-bjedivi, da bi postigli rang kralja ili svjetovnog vladara, ili čak rang kralja među bogovima.

Sve to može biti vrijedno težnje. No s pojavom nauka o ponovnom rođenju ti ciljevi gube nešto od svoje atraktivnosti. Mogu se ostvarivati i uživati samo *u* svijetu, ali ne izvode izvan kruga ponovnih rođenja. Moć askeze vodi ka spasenju samo ako se usmjerava prema spoznaji odnosno ako navede nekoga boga da pruži oslobađajuće znanje. Jedino u *šivaizmu,* koji u samom Šivi vidi veliki asketski uzor, očuvao je taj arhaični tip samousavršavanja svoje puno značenje kao put spoznaje i spasenja. *ViJnuizam i saktizam* općenito su se pak odvratili od puta stroge askeze (tapas), pri čemu je višnuizam uglavnom propagirao umjerenu uzdržljivost, dokje šaktizam ipak bio sklon daza samousavršavanje koristi i veoma neobične forme uređivanja čovjekova života.

Drugi, jednako star put jest put ritualnog djelovanja, *put čina.* U vedskoj tradiciji žrtvovanje je bilo najvažnija radnja, naime ona radnja pomoću koje je čovjek primao povezanost s nebeskim. Žrtva mu je davala mogućnost da ostvari svoj doprinos sklopu kozmičkog reda, da pokaže svoju zahvalnost za pruženu pomoć i izgovori svoju molbu za obnovljenu potporu. Način prinošenja žrtve u međuvremenu se u nekim hinduističkim religijama promijenio, ali njegovo značenje pristupanja božanstvu još uvijek postoji.

Ne žrtvuje samo svećenik, nego i svaki domaćin triju gomjih socijalnih slojeva, a kao žrtva prinesena božanstvu vrijedi i hranjenje gladnih i neočekivanih gostiju. No žrtvovanje, koje je nekoć bilo samostalan put u dostizanju nebeskog svijeta, danas je u velikoj mjeri uključeno u složeniji sustav, u kojem se povezalo s putem božanske ljubavi i s putem znanja.

Od ta dva puta stariji je put znanja. Došao je u prvi plan nakon pojave nauka o ponovnom rođenju, jer je bila riječ o tome da se prozru uzroci tegobna kruga postojanja i potraži izlaz iz njega.

Put *znanja (jnana-marga)*

Lako je reći da su atman i brahman identični. No teško je egzistencijalno iskusiti tu spoznaju, potpuno realizirati jedinstvo s apsolutom. Jer to ponajprije zahtijeva *svladavanje neznanja,* svladavanje faktora zbog kojih se svijet pojavljuje kao mnoštvo, i svladavanje svih sveza s tim mnoštvom. Postoji više mogućnosti da se to postigne. Jedna od najpoznatijih zahtijeva da se potpuno prozre cijeli proces razvijanja svijeta i da ga se potom slijedi unatrag korak po korak, sve dok se mnoštvo opet ne razriješi u vlastitoj svijesti: tako se čovjek vraća jedinstvu.

No spoznaja nije intelektualna igra. Spoznaja je nešto što *pretpostavlja preobrazbu čovjekove svijesti.* Ona zahtijeva, kako smo vidjeli, svladavanje struktura našega "unutrašnjeg instrumenta". I tako čovjek, ako želi stupati putem spoznaje, poseže za jogom i askezom. Askeza postaje umjerenijom. Nije više riječ o postizanju neograničenih moći, nego o još samo toliko pročišćenja koliko je nužno da bi mišljenje i meditacija mogli teći neometani tjelesnim funkcijama. A tehnike joge vježbaju se da bi se stavile u službu spoznaje. Jer spoznaja, koja vodi natrag ka čistoj svijesti ili omogućuje da se doživi apsolut u stanju razvijanja, ne realizira se u diskurzivnom mišljenju, nego uvijek i samo u *meditaciji ili viziji.*

Cilj puta spoznaje može se izraziti i u drugoj slici koja potječe iz vedske tradicije. U jednoj himni Rigvede stoji da je svijet nastao iz jedne žrtve. Bio je žrtvovan kozmički čovjek (purusha), a od njegovih dijelova nastao je svijet.

Ta slika posreduje prije svega dvije misli. Prvo, mnoštvo svih pojava nije ništa drugo nego *Jedno u promijenjenoj formi.* Drugo, *mnoštvo kao žrtvovanje jedinstva.* Obje te misli prožimlju teologiju oslobođenja i tehniku oslobođenja na takozvanom putu znanja. Jedno se može pronaći u mnogome. Svatko ga može otkriti u sebi samome. A ako je samoodricanje jedinstva dovelo do mnoštva, taj se proces može i obrnuti: potpunim odricanjem mnoštva u koncentriranoj meditaciji može se ponovno iskusiti jedinstvo. Svaki je individuum dio mnoštva. Žrtvujući u izvjesnoj mjeri sam sebe, odričući se kao individuum svoje samosvojnosti i ujedno brišući iz svoje svijesti mnoštvenost drugih stvari i bića, on se ponovo vraća Jednome.

Put znanja ili spoznaje uživa najveći ugled među svim putovima oslobođenja u Indiji. No ima dvije mane. Teškoje njime kročiti vlastitom snagom. Iziskuje pretpostavke unutrašnje čistoće i duhovne naobrazbe što ih

potpuno ne može ispuniti svatko. Nužne su bezbrojne inkarnacije da bi se dostiglo stanje iz kojega put spoznaje vodi do konačnog prosvjetljenja.

Druga je mana socijalna. Gdje bismo dospjeli kada bi se svatko posvetio putu spoznaje i meditacije? Ne samo đainisti i budisti, nego i bezbrojni sljedbenici hinduističkih religija bili su fascinirani tim putom. Mnogi su bili spremni okrenuti leđa svijetu i isključivo se posvetiti samousavršavanju. Znamo također da su se tome putu zavjetovali ponajprije brahmani, ratnici i građani dobrostojećeg srednjeg sloja, trgovački sinovi primjerice. No nisu to činili, kako je bilo predviđeno u starijem vremenu, *nakon* ispunjenja svojih socijalnih obveza, *nakon* zbrinjavanja svojih obitelji, kada su im djeca poodrastala, a bilo je osigurano i zbrinjavanje unučadi. Mnogo je više bilo onih koji su već rano izmaknuli svojim društvenim dužnostima. Napuštali su oca i majku, ženu i dijete. Nada u svladavanje kruga rođenja odagnala ih je od drugih zadaća, zadaća unutar društva.

Put djelovanja (karma-marga)

U toj je situaciji odricanju svijeta suprotstavljen drugi ideal, kakav je primjerice jasno izražen u *Bhagavadgiti.* Taj tekst nudi alternativu odvraćanju od svijeta. Doduše i tu postizanje znanja ostaje najvišim ciljem; no kao na preduvjet za to upućuje se natrag na *put djelovanja,* koji je odavna bio poznat kao put žrtvovanja i ritualnih radnji. Tome je putu ujedno dana nova dimenzija, tako što je ritualnom djelovanju pridodano društveno djelovanje kao bitna zadaća. Ispunjavaj svoju dužnost *u svijetu,* tako pokušava reći taj tekst, ali se pritom ne vezuj *za svijet.* Sređuj svoje zadaće bez sebičnosti. Jer pri izvršavanju čina jedino sebičnost, požuda i pohlepa za stvarima stvaraju *karmu* i time ostavljaju psihički otisak koji sili na novo rođenje. Nesebičan čin ostaje naprotiv bez negativnih posljedica. I to je djelovanje u svijetu, djelovanje koje odgovara svakoj pojedinoj nonni i dužnosti, a zadano je svakome čovjeku. Pojedinac precjenjuje sama sebe i kada drži da je on taj koji djeluje, da je on činitelj svojih čina. Jer konačno je - to smo već vidjeli - jedino božanstvo izvor svega djelovanja.

U Bhagavadgiti se odbija nijekanje svijeta. Čovjek može djelovati *u svijetu* da bi se oslobodio *od svijeta.* Može se oslobađati tako što svladava i sa sebe skida požudu i sebičnost i sve što iz toga proizlazi, kao mekoputnost i strast, mržnju i bijes, strah i nepažnju.

No i ovo je lakše reći nego učiniti. Kršćanin to može razumjeti jer je i sam pozvan na nesebičnost, a najčešće pada na toj jednostavnoj zapovijedi. Biti nesebičan u toj mjeri da više ne nastaje nikakva vezanost - a to znači da se više ne stvara nikakva karma, čak ni dobra - jest radikalan zahtjev. U posljednjoj konzekvenci takva bi nesebičnost čak zahtijevala odricanje želje za vlastitim oslobođenjem. No samo su budisti na temelju ideala suosjećanja učinili eksplicitan korak u tom smjeru. Za narod, za jednostavnog čovjeka s ulice, put nesebičnog djelovanja još uvijek je težak.

Put Bolje ljubavi (bhakti-miirga)

Tako preostaje put spasenja božanske ljubavi *(bhakti),* koji doista obećava da je svakomu dostupan: mudrima i ludima, bogatima i siromašnima, ljudima viših kasta i onima koji žive na najnižem rubu ljudskog društva. Bhakti, predanost Bogu, ljubav prema Bogu i voljenost od Boga u središtu je toga puta oslobođenja.

Riječ dolazi od glagolskog korijena *bhaj* (dijeliti). Taj se glagol upotrebljava i u prelaznom i u neprelaznom obliku, tako da s jedne strane znači "dijeliti, dodijeliti", a s druge i "sudjelovati". Riječ bhakti prema tome ima dvostmko značenje. Ona znači i sudjelovanje i dodjeljivanje, a u ta dva značenja zrcale se odnos čovjeka prema Bogu i odnos Boga prema čovjeku. Čovjek zaslužuje udio u Božjoj milosti svojom bezuvjetnom predanošću i svojom ljubavlju prema njemu koja prevladava sve distance. No tu ljubav ne ostvaruje samo vlastitom snagom. U skladu s njegovim trudom i Bog prilazi k njemu, dodjeljuje mu u svojoj milosti ono što čovjek nastoji ostvariti, naime bhakti, božansku ljubav, sudionički odnos prema Bogu.

Tako je u bhaktističkoj književnosti najčešće prva i najvažnija vjernikova želja i središnja molitva božanstvu da mu ono daruje bhakti, odnosno da vjernik postane sposoban ostvariti bhakti.

Bhakti je tako recipročan pokret, *uzajamno približavanje čovjeka i Boga*. To je drugačiji pokušaj da se svlada podjela individualnog jastva i apsolutnog jastva, atmana i brahmana. Ovaj put ne u vatri spoznaje, nego u žaru ljubavi koja pretpostavlja personalan odnos.

To je zaista lakše nego put spoznajepun odricanja; jer ovdje se za vj ernikovu težnju za oslobođenjem koriste emocionalne snage čovjekove, iste snage koje uvjetuju i vezanost za svijet.

Tri stvari, kažu *pashupata-šivaisti,* označavaju odnos čovjeka i Boga: *pashu* (životinja), *pati* (Gospod) i *pasha* (okovi). Životinja je žrtvena životinja, okovi je vežu za žrtvenik, a treba biti žrtvovana Gospodu. Tek je samo žrtvovanje oslobađa iz toga položaja.

Tako je i s čovjekom. Individualni čovjek je žrtvena životinja, a njegove veze s kruženjem postojanja su okovi. Do oslobođenja dospijeva samo onaj tko se predajući sebe sama žrtvuje gospodaru Šivi.

No kako se ispunjava to žrtvovanje, to samopredavanje? Žrtvovanja su dostojne samo *čiste* životinje. Stogaje prva pretpostavka *čista promjena života* (carya). Sljedeće pročišćenje sastoji se u *djelovanju povezanom s Bogom* (kriya), koje ponajprije obuhvaća udjeljivanje milostinje, molitvu i ritual u kući i hramu te studij kod duhovnog učitelja. Nakon dugoga vježbanja u takvom samotreniranju slijede *meditacija* (joga) i konačno oslobađajuća *spoznaja* (jiiana).

Božanstvo se objavljuje čovjeku koji ga slavi. Pomaže mu, pokazuje mu se u slici, u predodžbi i u svim bićima. *Ljubav prema Bogu* provocira *službu Bogu* koja se treba izražavati svekolikim mišljenjem i djelovanjem. Pritom se iznova djelomice integriraju i drugi putevi oslobođenja. Poseže se za žrtvovanjem koje se uključuje u bogoslužje. Studiranje sve-

tihtekstova i težnja za znanjem postaju dijelom predana usredotočenja na božanstvo. Askeza i meditacija služe samoočišćenju, da bi čovjek postao dostojan Božje milosti i da bi sama sebe preobrazio u čisto mjesto za Božju prisutnost. Ispunjenje društvenih dužnosti, kao u Gandhija i drugih, obraćanje siromašnima i potlačenima također postaje sastavnim dijelom služenja Bogu.

Uza sve to *idealom spasenja* ostalo je u biti stapanje individuuma s apsolutom, božanstvom. Ulazak u najvišu svijest, a time istodobno odricanje individualnosti i svega što je daleko od Boga, ostali su glavnim ciljem.

Valja spomenuti samo dvije karakteristične sektinske struje koje se odmiču od toga cilja:

Jedna je bila intenzivna *mistika ljubavi,* koja se ponajviše razvijala u bengalskom kultu Krišne i u južnoindijskom šivaizmu. Božanstvo je bilo koncipirano kao mladoženja, a čovjekova duša kao nevjesta koja se sažiže u čežnji za ljubljenim i naći će ispunjenje tek u sjedinjenju. Iz te mistike ljubavi nastalo je bogato erotsko-mističko pjesništvo, koje svojom putenošću možda zbunjuje kršćanske teologe. No prije svega promijenila se vjernikova intencija: ovdje najvišim ciljem ne postaje identitet s božanstvom, nego sjedinjenje s njime uz pridržavanje individualnosti.

Drugi smjer potječe iz stare tradicije bhaktističkog pokreta. Jer kako višnuistički tako i šivaistički vjernik sa sve većim intenzitetom svoje ljubavi prema Bogu sve snažnije osjeća svoju *nedostatnost i nedostojnost.* On zna da je nesposoban adekvatno slaviti svojega Boga, a ipak to pokušava. Sebe doživljava kao roba (dasa), a Boga kao Uzvišenog (bhagavan) ili Gospoda (Ishvara). Već i štovanje Božjih stopala čini mu se najvišim ciljem.

Iz toga stava nadaje se najprije kod šivaističkih, potom i kod višnuističkih grupa novo nastojanje koje se odmiče upravo od izjednačenja s Bogom. Ne teži se ulaženju u Sivu, nego njegovom milostivom pogledu. Primjerice, teolozi *shaiva-siddhante* dosljedno su povukli zaključak: čovjekova je duša božanska; ali ne zato što bi bila identična Bogu, nego zato što je stalno povezana s Božjom milosti.

Taj je pokret zahvatio i dio višnuista, a teologa *Ramanuju* primjerice doveo do njegova nauka o kvalificiranom monizmu. Prema njemu, Bog djeluje kao "unutarnji upravitelj" (antaryamin) u bezbrojnim individualnim dušama (atman) i u materiji (prakrti). Oboje u izvjesnoj mjeri predstavljaju tijelo Božje, čine zajedno s njime jedinstvo (advaita) koje je u sebi diferencirano (vishishta). Bog je s dušama i s materijom doduše tijesno povezan, ali nije im identičan, također ni ovisan o njima. Prema tome nauku, "spasenje" individuuma slijedi preko spoznaje razlike atmana (duše) i prakrti (materije), i dovodi do isključivog obraćanja Bogu i najtješnje povezanosti s njime.

Temeljna razlika između Boga i ljudskih duša bila je potom sustavno prikazana u dualističkom nauku Madhve (13. stoljeće) i njegove škole. Ta škola počiva, kako smo čuli, na potpunom razlikovanju individualnog sebstva od najvišeg božanstva. Ujedno postavlja za cilj dospijevanje u Božju blizinu i zrenje Boga, kao viši cilj nego da se postane jedno s Bogom.

Ako poželim šećera, tako argumentira Madhva, onda to činim ponajprije zato da kušam njegovu slatkoću i da joj se obradujem, ali ne zato da bih sam postao šećer. Jednako je i s Bogom. Boga želim vidjeti i slaviti, a ne sam postati Bog.

Tako zamišljen cilj ima za posljedicu stalno razlikovanje duše i božanstva, time i egzistencija beskonačnog broja pojedinih duša u smislu nezavisnih, svjesnih cjelina. Takva pluralnost pojedinačnih duša postojala je još u samkhyji, no ondje su one bile u dualističkom odnosu s materijom. U Madhve se dualizam sastoji u konačnoj opreci pojedinačnih duša i božanstva.

No Madhva i njegova škola previdjeli su ili nisu dovoljno uvažavali da je najviše božanstvo neograničen bitak, neograničena svijest i neograničeno blaženstvo. Sam pogled na Boga, čini se, jasno je podređen ulasku u to stanje, jer stavlja parcijalnu radost na mjesto beskrajne i sveobuhvatne. Ideal rajskoga zora, "visio beatifica", stoga je mogao uspijevati samo u dijelovima višnuizma i šivaizma.

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor

Reinkarnacija i spasenje bila su dva tematska težišta prethodne ekspozicije, a kršćanska je teologija pozvana da također što sažetije kaže osnovno 0 tim kompleksima. I ovdje ću ići otprije utrtim putem i pokušat ću obratiti pozornost kako ekstremima (monizam i dualizam, mitološki antropomorfizam i apstraktni apersonalizam) tako i klasičnoj via media, i u hinduizmu i u kršćanstvu. Začuđujuće zajedničkosti kršćanstva i hinduističkih religija pokazale su se u shvaćanju Boga i svijeta; možemo na njih upućivati i glede razumijevanja čovjeka i spasenja, ne potiskujući pritom postojeće razlike. Najprije pitanje spasenja:

Čežnja za spasenjem

Jedno je jasno: ni kršćanstvo ni hinduističke religije ne žele biti samo *teoretskim odgovorom* na vječna pitanja velikoga Odakle i Kamo o čovjeku i svijetu, koja se odnose na jednu zbilju "iza" ili bolje "u" vidljivo- - dosežnom, na zbilju "poslije" i još "prije" pedlja vlastita života. I kršćanstvo i hinduističke religije žele preko sveukupnog tumačenja svijeta i Boga omogućiti jedan *praktični put*: iz nužde i muke postojanja prema oslobođenju, zamišljenom na bilo koji način. Dakle oslobođenje - od čega 1 čemu? Uza sve razlike u pojedinostima, ovdje se najprije ocrtava dvostruko načelno slaganje:

- Kršćanstvo *i* hinduističke religije poznaju otuđenje, propast, *potrebu svijeta za oslobođenjem.* Oboje u nekoj formi znaju za neznanje i zaslijepljenost, samoću i prolaznost čovjekovu, za njegovu nagonsku prirodu, tromost i strah, ukratko: za njegovu preveliku sebičnost. Oboje su zabrinuti za neiskazivu patnju koja nastaje iz čovjekovih vlastitih djela i njihovih posljedica, ali i za bijedu ovoga zlosretnog svijeta općenito.
- Kršćanstvo *i* hinduističke religije nadaju se spasenju kroz *apsolut:*

Oboje čeznu za spoznajom, preobrazbom, prosvjetljenjem, oslobođenjem, spasenjem čovjeka i njegova svijeta.

Oboje to iščekuju putem ulaska u ono posljednje, bezuvjetno, najviše: u najzbiljskiju zbilju, kako god se ona nazivala i razumijevala.

Oboje znadu da je ta najzbiljskija zbilja uza svu blizinu skrivena, da se ono posljednje ne može unaprijed objektivirati, da nije unaprijed dostup

no i raspoloživo, da sam apsolut mora posredovati prosvjetljenje, objavu, ukidanje patnje.

Paralele dakle u polaznom položaju i postavljanju cilja, ali pri približem motrenjuparalele i na putovima spasenja.

Paralelni putovi

Kao i u hinduističkim religijama tako i u kršćanstvu - vidimo li cijeli spektar kršćanske teologije i pobožnosti - postoje različiti *putovi spasenja.* Ni ovdje oni nisu bezuvjetno strogo odijeljeni, nego ih karakterizira različito postavljanje naglasaka. Kada bismo htjeli veoma pojednostaviti, mogli bismo čak ustanoviti izvjesne sličnosti - ne više - *triju putova spasenja* u hinduizmu i u velikim kršćanskim konfesijama:

Karma-marga: put djelovanja, činova, djela - bilo u smislu asketskih bilo kultno-ritualnih ostvarenja - mogao bi se nazvati rimokatoličkim putom.

Jnana-marga: put znanja, spoznaje, gnoze - i ovdje posve u smislu egzistencijalnog iskustva, često povezan s elitizmom i askezom - mogao bi se više usporediti s grčko-aleksandrijskim putom.

Bhakti-marga: put bezuvjetne predanosti (bhakti = dodjeljivanje i sudjelovanje), povjerenja, vjere, ljubavi mogao bi - uza sve razlike - pokazati analogije s augustinsko-luterovsko-reformacijskim putom, koji se ne želi pouzdati ni u djela ni u znanje.

No ta je shema naravno, koliko god ilustrirala spektar, na objema stranama suviše šablonski orijentirana na ekstreme. U stvarnosti

niti je katolički put identičan pobožnom opravdanju po djelima (bio bi to pravi legalizam),

niti' je protestantski put identičan samo predanosti punoj povjerenja (bio bi to nepatvoreni kvijetizam),

niti grčko-ortodoksni pukoj težnji za spoznajom (bio bi to čisti gnosticizam).

Kao što se ta tri puta u Indiji povezuju u složenom sustavu, tako je i u kršćanstvu, gdje u *svakoj* kršćanskoj konfesiji - premda s različitim naglascima - možemo polaziti od složene isprepletenosti spoznaje, djelovanja i predanosti. Intelektualni, praktični i emocionalni faktor uvijek dakle djeluju zajedno.

To postaje još jasnije ako obratimo pozornost na *dva temeljna stava* u težnji za spasenjem: na ono što Indijci tako znakovito nazivaju majmunskim i mačjim putem. Nije li i za sve kršćanske konfesije, praktično i teorijski, karakteristično supostojanje načela *pasivnosti i aktivnosti?* Zaista: kršćansko je temeljno uvjerenje da u određenju odnosa spasenja među Bogom i čovjekom valja istodobno afirmirati i pasivnost i aktivnost:

l. Kao što mala mačka dopušta majci da je nosi, tako i čovjek treba pustiti da ga nosi bezuvjetno povjerenje u njegova Boga: kršćanska se pravednost ne zbiva na temelju pobožnih djela, nego na temelju same vjere koja sadržava povjerenje. Dakle pasivnost prije aktivnosti!

2. I kao što mali majmun aktivno primjenjuje vlastite snage, tako i pravedan čovjek treba kršćanski potvrđivati svoju vjeru djelima ljubavi. Dakle aktivnost iz pasivnosti!

Ovdje također postaje jasno da ni u kršćanstvu niti u hinduističkim religijama nije unaprijed riječ, kao u budizmu, o pustinjačkoj religiji okrenutoj od svijeta. Nigdje to ne postaje jasnije nego u onoj "Pjesmi Uzvišenoga" (Krišne, inkarnacije boga Višnua) iz otprilike 300. godine prije Krista (potvrđenoj u današnjem obliku negdje oko 800. godine poslije Krista), gdje se, kako smo čuli u ekspoziciji, preporučuje potpuno svjetovna pobožnost: u "Bhagavadglti".

Svjetovna pobožnost

Valja se dakako zamisliti nad onim što je već iznašao Helmuth von Glasenapp: da je u Bhagavadglti, toj velikoj poučnoj pjesmi iz epa Mahabharata, možda najčitanijem indijskom klasičnom tekstu, razvijen sveobuhvatan nazor o svijetu i životu koji ipak sadrži suprotne tendencije: gdje se Bog razumijeva sad teistički sad panteistički, gdje se kao put spasenja prepomča sad samostalno stečena spoznaja sad vjernička predanost Bogu (bhakti). Ipak se upravo pitamo ne bi li se te suprotnosti pri dubljem razumijevanju mogle uzajamno uključivati.

Kao osnovna deviza Bhagavadglte svakako se nameće ono što se potpuno može razumjeti i kršćanski: ispuni svoju *dužnost u svijetu,* ali *ne veži se* za nj! Jer izvorno ni nasljedovanje Krista nije značilo odvraćanje od svijeta i odricanje svijeta (Isus, bit će tojoš jasnije u vezi s budizmom, nije bio asket), nego ispunjavanje volje Božje u vjeri i ljubavi ovdje i sada. Djelovati u svijetu ne vezujući se za stvari, posvetiti se svojim zadaćama i tražiti sama sebe! Ovdje se misli ono što Pavao opisuje rečenicom "Nemojte se prilagođivati ovomu svijetu". Neobvezanost spram svijeta nije alibi za ne činiti ništa, nego sloboda za praksu bez sebičnosti: sloboda za nesebična djela! I hinduizam i kršćanstvo iskusili su dakako tijekom svoje povijesti koliko je teško živjeti tu nesebičnost u slobodi. No i ovdje i tamo očuvana je spoznaja da čovjek može osloboditi svoje jastvo i razriješiti spone sa svijetom jedino ako se drži "čistoga jastva", Boga, apsoluta.

Ovaj je put dakle moguć za ljude jedino ako ga otvara, daruje sam Bog: ako ga omogućuje Božje "dodjeljivanje", njegova *"bhakti",* kako vele hindusi; ako ga omogućuje njegova "naklonost", njegova "charis", njegova *milost,* kako to izražavaju kršćani. Recipročnost aktivnosti i pasivnosti dakako, ali u pokretu koji ide od apsolutnog sebstva do individualnog sebstva, od brahmana do atmana. Od čovjeka se očekuje bezuvjetna predanost - kao *osnovni stav* njegova života. Ta vjernička ljubav prema Bogu koja počiva na predanosti u hindusa se opet naziva bhakti, no u kršćanstvu i u židovstvu vjera (bezuvjetno povjerenje) i ljubav (potpuno darivanje sebe), u islamu - a ovdje se krug zatvara - upravo islam! To znači: "znanje" u hinduističkom smislu, stečeno u osobnom doživljaju Boga, i

"izvjesnost spasenja", utemeljena na povijesnoj objavi i naviještanju, nipošto se ne isključuju.

Nakon Glte bhakti je u središtu, barem u višnuističkoj teologiji, a jedan od velikih zastupnika bhaktističke religije - tako smo čuli u uvodu - bio je onaj teolog o kojem smo već govorili: Shankarin veliki protivnik *Ramanuja,* kojemu je RudolfOttojoš 1930. posvetio monografiju pod naslovom "Indijska religija milosti i kršćanstvo" /Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum/;monografija je proširena prikazima Oliviera Lacombea 1938. i Adama Hohenbergera 1960.

Religija milosti

Mistika *Ramanuju* razumjet ćemo pravilno samo ako ga razumijevamo kao *teologa Pisma.* Prema njemu, ljudski um nije sposoban za spoznaju spasenja; teološkim izvorima spoznaje trebaju biti svete knjige, koje Ramanuja dakako (često više učitavajući nego iščitavajući) interpretira egzistencijalno posve prema svome hermeneutičkom predznanju, u skladu sa svojim sustavom "kvalificiranog nedvojstva" što smo ga već upoznali. Tako uspijeva originalno povezati tradicionalno mističko mišljenje jedinstva s personalno usmjerenom bhaktističkom pobožnosti. Pritom se u svom nauku može pozivati na mnoge upanišadske pasaže što su ih drugi teolozi zanemarili ili iskrivili, i može, gledano u cjelini, o Giti i Brahmasutrama suditi bolje od monista i dualista. I utoliko mu nije teško nadu u spasenje temeljiti, umjesto na samostalno stečenoj spoznaji u Shankarinu smislu, na povjerenju u Božju (Višnuovu) spasiteljsku milost: Ramanuja podređuje spoznaju bhaktiju, predanosti punoj ljubavi, ali je nipošto ne žrtvuje jeftinom "devocionalizmu".

Kroz riječ objave, kakva je zapisana u svetim knjigama, budi se čovjekova vjera. Kroz *milost* (prasada) Božju, Gospodovu, dariva se duhovnoj duši - pomračenoj neznanjem, a tijelom, osjetilima i požudom zapletenoj u varavi (ali realni) svijet maje - spoznaja spasenja, da bi se pronašao put spasenja do cilja spasenja, do oslobođenja. Taj cilj nije brisanje Ja ni u ovome životu niti poslije smrti, kako drži Shankara. Cilj je osobno služenje Bogu, kako ovdje na zemlji tako i vječno na nebu. Čovjek, potpuno prožet Bogom, njime upravljan i različit od njega, ne teži za identitetom, nego za *sjedinjenjem* s Bogom.

Sredstvom izbavljenja jest *spoznaja,* koja je ujedno i *bhakti.* Tu ovisnost o Bogu, koja vjeruje, pouzdaje se i ljubi, Ramanuja razgraničava kako od strastveno-erotskih kultova tantrizma tako i od intelektualno hladne Shankarine mistike. Njemu je stalo do spoznaje srca i unutrašnjeg odnosa prema spasiteljskom i ljubećem Bogu koji poziva na personalnu zajednicu u jedinstvu s njime. A tu svoje mjesto imaju kako *djela,* kult i visoki etos kakav se zahtijeva u GHi tako i *kontemplacija* koju valja redovito obavljati prema uputama joge: apstrahiranjem svijeta osjetila čovjek već sada može dospjeti do zrenja Gospoda i osvijestiti onu "advaita", onu "neodijeljenost" od Boga koja ne postoji u jednostavnom identitetu s Bo-

gom (Shankara), nego u iskrenoj povezanosti bića s Bogom kroz nastavanje "Unutrašnjeg Upravitelja". Dakle jedinstvo s Bogom i ujedno ovisnost o njemu.

Tako je Ramanuja stvorio veliku sintezu kanna-marge, jfiana-marge i bhakti-marge; pritom se, kao njegovi kasniji učenici, sam nije htio odlučiti ni za mačji ni za majmunski put. Pitanje: ne pokazuje li nam već ovako kratak opis te sinteze koliko je velika srodnost takve indijske religije milosti s kršćanskom? Ipak ćemo biti oprezni: jer, taje religija milosti u drugom, ipak specifično indijskom kontekstu, gdje se unatoč svom začuđujućem zajedništvu mogu pronaći velike razlike. Jer, kako prema Ramanuji tako i prema cijeloj indijskoj tradiciji, čovjek je pod teretom teške sudbine: duša (atman), zatočena u bijedi samsare, stalnoga *kruženja,* mora prema zakonu karme neprestano lutati, od rođenja do rođenja, od života do života, stotine, možda tisuće puta.

Razlika je jasna: židovsko-kršćansko-islamska tradicija poznaje samo jedan *jedini život* čovjekov, u kojem se sve odlučuje za vječnost. Hinduistička tradicija poznaje naprotiv *više života,* u kojima se čovjek neprestano može pročišćavati i usavršavati.

Jedan jedini ili više života?

Glavnina kršćanskih teologa rijetko shvaća ozbiljno takvo pitanje. Živjeti više nego jednom, re-inkarnacija (ponovno utjelovljenje, ponovno rođenje) ili seoba duša (metempsihoza, transmigracija): to se i dalje čini neobičnim i smiješnim, naprosto praznovjerjem. Pritom dakako previđamo dvoje:

1. Ne samo hindusi nego i *velik dio čovječanstva* tisućljećima vjeruje u reinkarnaciju ili ponovno rođenje. U to ne vjeruju samo mnogobrojni primitivni narodi, u kojih je ta vjera čvrsto povezana s animizmom i totemizmom. Osim 600 milijuna hindusa, u to vjeruje i oko 300 milijuna budista u Kini, Japanu i cijeloj jugoistočnoj Aziji. Indijski utjecaj na rane grčke mislioce u Maloj Aziji nije doduše potvrđen, ali je posve vjerojatan. U svakom je slučaju sigurno da su taj nauk, ipak mnogo davnijejasno formuliran u Indiji, zastupali Ferekid iz Sira još u 6. stoljeću, kao prvi na Zapadu, zatim orfici, Pitagora i Empedoklo, a konačno i Platon, Plotin i novoplatonici (kao i rimski pjesnici, poput Vergilija u "Eneidi"); to je pak utjecalo na kršćansku gnozu, kao i na manihejstvo, sve do srednjovjekovnih sekti poput katarske.

2. U današnjoj *Europi* i *Americi* također postoje nebrojeni ljudi koji drže da je indijski nauk o inkarnaciji religijski potpuno uvjerljiv. Ne ubrajaju se tu samo sve moguće grupe spiritista i spiritualista, nego i, s mnogim sljedbenicima novih objava, teozofija (H. P. Blavatskog i Annie Besant), a danas posebice sljedbenici antropozofije Rudolfa Steinera. Upravo oni među svoje krunske svjedoke ubrajaju i značajne mislioce njemačke klasike i romantizma: pjesnici i filozofi poput Kanta, Lessinga, Lichtenber-

ga, Lavatera, Herdera, Goethea i Schopenhauera pristajali su barem privremeno uz nauk o reinkarnaciji. Čak i kritički duh poput Lessinga, koji je pokrenuo historijsko-kritičko istraživanje Isusova života sa sablažnji- vim Reimarusovim fragmentima o Isusu i uskrsnuću, u svojem "Odgoju ljudskoga roda" (Erziehung des Menschengeschlechts, 1780) mogao je napisati: "Zašto se ne bih mogao iznova pojavljivati onoliko često koliko sam nadaren da postižem nova znanja, nove sposobnosti? Odnosim li odjednom toliko mnogo da možda ne vrijedi iznova se vraćati?... Prisjećanje na moja prijašnja stanja dopustilo bi mi samo da zloupotrijebim sadašnje. A ono što *moram* zaboraviti sada, nisam li to zaboravio zauvijek?" (§98 f.).

Teško je previdjeti da i mnogim ljudima na Zapadu nauk o reinkarnaciji ispunjava duhovno-religiozni vakuum i odgovara na pitanja za koja inače ne nalaze odgovora. Umjesto da takav nauk odmah obezvrijedimo kao praznovjerje, valjalo bi trijezno argumentirati i odvagnuti argumente pro et contra. Indijske religije dakako uzimaju taj nauk bez mnogo kritičke refleksije kao nešto samorazumljivo - na što upućuje Ninian Smart u svojoj izvrsnoj knjizi "Doctrine and Argument in Indian Philosophy" (1964). Dok je u indijskoj tradiciji postojala opsežna debata o Božjoj egzistenciji, budući da su "a-teistička" shvaćanja bila veoma raširena, argumenti nauka o ponovnom rođenju jedva da su se razvijali: prihvaćale su ga sve škole osim materijalista, a oni su poslije srednjega vijeka praktično nestali. Kao što nam je ekspozicija "hinduističkih perpektiva" veoma dojmljivo pokazala, nedvojbeno je sljedeće: iza nauka o reinkarnaciji skriva se ponajprije religiozno-filozofsko pitanje o smislenom, pravednom, moralnom svjetskom poretku: o pravednosti u svijetu u kojem su ljudske životne sudbine tako nejednako i nepravedno raspodijeljene.

Za nauk o ponovnom rođenju pokušat ću ovdje uključiti i više zapadnjačke načine mišljenja. S obzirom na antropološki dio upravo izložene ekspozicije hinduističkog nauka, ipak bih želio - da bi se izbjegle nepotrebne diskusije - razjasniti sljedeće: zbog različitih *antropoloških pretpostavki* ne mora nužno postojati spor među kršćanstvom i hinduizmom. Jer, što god mi mislili o pojedinostima koncepcije jlve, koja prema hinduističkom shvaćanju sadrži fini agregat opažajnih uvjeta, "unutrašnji instrument", i o svim objasnidbenim modelima bliže povezanim s time: takvi teoremi i modeli na koncu nisu presudni. Jer, i kršćanska je teologija od antike povezivala svoj govor o duhu i tvari, duši i tijelu s različitim, izuzetno složenim psihološko-antropološkim modelima, već prema tome je li prevladavala aristotelovsko-tomistička ili platonovsko-augustinska linija. Poznatiji je aristotelovsko-tomistički nauk o dvanačela (dihotomija), prema kojemu se čovjek sastoji od tijela i duše, forme i materije. Ali osim toga postoji i - premda drugačiji od indijskog - nauk o tri načela (trihotomija): čovjek se sastoji od tijela, duše i duha. Prema Platonovoj slici o kočijašu, ovdje vlada najviše, misaono duševno načelo, koje mora ukrotiti dva niža načela kao dva konja: prvo načelo smješteno je u glavi i usmje-

reno je na istinu i spoznaju; drugo je u grudima, sadrži sve emocije i strasti, a čezne za časti i ugledom; treće je pak smješteno u utrobi i sadrži osjetilnu požudu, seksualne nagone i težnju za materijalnim bogatstvom.

I ovdje je dakle riječ o pokušaju da se obuhvati višeslojno čovjekovo biće. No njegov odnos prema apsolutu može se u načelu iskazati dvočlano ili tročlano, ili četveročlano ili peteročlano; uza svu različitost kultura, tu nije potrebna različitost religija. Kršćanska poruka nije vezana ni za jednu određenu grčku psihologiju ili antropologiju. Ali pod pretpostavkom jedne grčke *ili* indijske, starije ili mlađe psihologije i antropologije postavlja se pitanje: jedan život, možda tisuću života, prije sadašnjeg života? Jedan život, ■ možda tisuću života, poslije sadašnjeg života? Nameće se propitivanje argumenata kako retrospektivno, u pogledu unatrag, tako i prospektivno, u pogledu unaprijed.

Život prije sadašnjeg života?

Prva osnovna teza u *retrospektivi* glasi: uistinu moralan svjetski red nužno pretpostavlja predodžbu o životu prije sadašnjeg života. Jer, tako smo čuli, kako da zadovoljavajuće objasnimo nejednakost šansi među ljudima, zbunjujuću različitost moralnih polazišta i individualnih sudbina ako ne prihvaćamo da je čovjek svoju sadašnju sudbinu sam prouzročio svojim dobrim ili lošim djelima u prijašnjem zemaljskom životu? Inače bih sve morao pripisati slijepome slučaju ili nepravednom Bogu, koji svijet ostavlja takvim kakav jest. Reinkarnacija ili ponovno rođenje, dakle, da bi čovjek razjasnio sama sebe, svoje podrijetlo i budućnost, i da bi se opravdalo Boga! Ovdje bi bio riješen problem teodiceje. Jer sada možemo objasniti zašto dobrome tako često ide loše (zbog prijašnje krivnje), a lošem čovjeku dobro (zbog prijašnjih dobrih djela)! Dakle nauk o ponovnom rođenju koji se zasniva na "kamii" ("čin" ili "djelo"), na "učinku" kako dobrih tako i loših djela koja određuju svaku ljudsku sudbinu u sadašnjem životu i u budućim rođenjima: dobra djela vode do ponovnog rođenja u boljoj egzistenciji (brahmanskoj, kraljevskoj ili nebeskoj), a loša djela do ponovnog rođenja u goroj egzistenciji (čovjek se rađa u nižoj kasti, kao životinja ili u - ne vječnom, dakako! - paklu).

Koliko god se ovo na prvi pogled činilo uvjerljivim, ipak ne bih želio prešutjeti ni *protuargumente:*

l. I prema hinduističkom i prema kršćanskom shvaćanju Bog je izvomo čovjeka stvorio dobrim i dao mu slobodu koja mu dopušta da čini dobro, ali i zlo. Ta sposobnost za zlo, ta čovjekova sloboda za otpadništvo od moralnog poretka, ostaje pitanjem upućenim Bogu, Stvoritelju - dogodio se taj grešni pad u ovom ili u prijašnjem životu! Stoga moramo upitati: nismo li tim upućivanjem na prijašnji život - čak i ako slijedimo lanac života sve do rajskoga stanja stvorenja - ipak samo odgodili pitanje teodiceje, umjesto da ga zaista rješavamo? Rasterećujemo li Boga time što sadašnje zlo čovjekovo objašnjavamo kao krivnju iz nekadašnjeg života? Zašto od samoga početka postoji sloboda i za zlo?

2. Ne daje li vjera u reinkarnaciju, upućujući na ukupnost mnogih mogućih života, ljudima (i svim drugim bićima) barem iste šanse? Jer jednakost bi se očuvala time što ostaje na snazi, čak i kada bi primjerice pojedinačan život nekomu dodijelio samo nekoliko dana, a dmgomu mnogo godina. A što je onda - treba i ovdje uzvratiti pitanjem - cijena takve jednakosti, ako se ta jednakost mora iskupljivati dugim, dugim lancem uglavnom mukotrpnih života? Ne može li postojati ljudska jednakost pred Bogom koja se, umjesto čovjekovim djelima, stvara Božjom milosrdnom pravednošću, koja obuhvaća i dobra i loša djela? Božja definitivna pravednost, dakle, ne kroz bezbrojne vremenske živote, nego kroz jedan vječni život?

3. Nauk o karmi i ponovnom rođenju mogao bi objasniti zašto se moralni stavovi, nasljeđe i životni uvjeti ljudi toliko razlikuju a da ipak ne postavljaju u pitanje Božju pravednost. No ne podliježe li takva vjera nepovijesnom individualizmu koji, čini se, ne shvaća dovoljno ozbiljno ono što nam se posve konkretno dodjeljuje biološkim nasljeđem, što ga danas znanstveno osvješćujemo posve dmgačije nego prije, fonniranjem naše svijesti i nesvjesnog u ranom djetinjstvu, i konačno sveukupnom dmštvenom situacijom? Stoga i ovdje možemo reći da je razjašnjavanje pitanja o Božjoj pravednosti upućivanjem na prijašnje živote tako samo odgođeno, umjesto da se pronađe bolji odgovor.

4. U sklopu nauka o ponovnom rođenju ne trebamo se bojati Boga kao suca, čuli smo. Ali hinduizam - na svoj način - poznaje sud. Svjetska povijest je svjetski sud, bilo je Hegelovo shvaćanje u njegovoj Filozofiji svjetske povijesti. Čovjekova povijest čovjekov je sud, mogao bi reći hindus, ako vjeruje u zakon kamie. No, pitamo se iz kršćanskog motrišta, ne osuđuje li taj sudac s kojim valja računati upravo automatski na nov patnički život, nije li on dakle manje milostiv? Hindus će vjerojatno ukazati da zakon kanne pruža čovjeku vrijeme nužno za samoočišćenje i da božanstvo ne samo da može spontano osloboditi pojedinca iz kruga rođenja, nego da na koncu milostivo uzima k sebi sva bića. Time se pak uzvraća pitanje, upućeno barem onim kršćanima koji i danas, pod prijetnjom vječnosti (u doslovnom smislu) kazne u paklu, plaše ljude i stvaraju strdi. No time smo već dospjeli do prospektive:

Život poslije ovoga života?

Druga osnovna postavka glede *prospektive* glasi: uistinu moralan svjetski poredak pretpostavlja nužno i predodžbu o životu *poslije* ovoga života. Jer, upravo smo čuli, kako bi inače došlo do otkupiteljskog izjednačenja djela što ga s pravom očekuje toliko mnogo ljudi (sjetimo se ubojica i njihovih žrtava!), kao i do razvoja nužne etičke savršenosti u životu jednog čovjeka, kada mu se ne bi pružila prilika za drugi život? Reinkarnacija dakle za primjereno naplaćenje svih djela, i dobrih i loših, kao i za čovjekovo ćudoredno očišćenje! Ili, kako bi se bolje reklo prema indijskim pre-

dodžbama: čovjek može iskoračiti iz ciklusa postajanja i nestajanja, iz samsare, jedino ako više ne nakuplja kanuu, a postojeću poništava. Nauk 0 karmi i ponovnom rođenju dopušta dakle čovjeku da svojim djelovanjem ili upravo nedjelovanjem iznova preokrene remećenje svjetskoga poretka i konačno istupi iz vječnoga kruženja ponovnih rođenja. Pitajmo samo usput: nije li kršćanski nauk o čistilištu određen sličnom mišlju o drugom životu, za kojim tada na stanovit način slijedi treći ("vječni život"), premda su ti "životi" smješteni u nadzemaljskim regijama?
No i ovdje bismo trebali čuti *protuargumente*:

1 . Zar zahtjev za otkupiteljskim izjednačenjem u mnogim drugim povijesnim životima ne promašuje ozbiljnost povijesti, koja se odlikuje upravo jednokratnošću i neponovljivošću, tako da se ništa što je jednom promašeno nikada ne može vratiti? Izvjesno, hindus će u skladu sa svojim cikličkim shvaćanjem povijesti osporiti da u povijesti uopće postoji jedinstvenost. Pripisat će to ograničenom horizontu pojedinca, koji iz pogrešnoga apsolutiziranja svoga ja i osjećaja vlastite jedinstvenosti izvodi jedinstvenost povijesti. Jedinstvenost povijesti bila bi najčešće samo jedinstvenost individua koji se susreću u svakoj povijesnoj situaciji; uvijek su to drugi, kao što su kapi vode koje teku u rijeci uvijek druge. Od naše perspektive zavisit će hoćemo li tada naglašavati jedinstvenost svake trenutačne situacije kapi u rijeci ili kontinuirani tijek rijeke. Židovsko- -kršćansko shvaćanje povijesti naglasit će naprotiv da je Bog dao čovjeku ovo vrijeme i ovu povijest kao zadaću o kojoj na koncu mora položiti "račun". Tako i jedino tako zadobiva neponovljiva povijest svoju ozbiljnost kao prostor opravdanja pojedinog čovjeka pred Bogom, njegovim milostivim sucem. Premda i hindus prema svom osnovnom uvjerenju može doživjeti jedinstvenost i kontinuitet povijesti, ne smijemo ipak zanemariti posve drugačiji naglasak biblijske tradicije.

2. Iako hindus na putu samousavršavanja (kao asket, kao monah, kao pobožni bhaktist) može raditi na pozitivnom preoblikovanju svijeta i individualne budućnosti: ne skriva li ipak upućivanje na buduće živote u sebi veoma veliku opasnost lažne utjehe, legitimiranja i stabiliziranja društvenoga statusa quo, tako da ovdje i sada postoji slab podstrek za promjenu - primjerice kastinskog sustava?

3. Ne postoje li u svjetskom poretku smetnje koje nikakav čovjekov čin više nikada ne može ispraviti: krivnja koja se ne može naplatiti, nego samo oprostiti? Premda i hindus poznaje predodžbu da Bog jednim zahvatom svoje ljubavi može izbrisati čovjekovu krivicu, "ugasiti" karmu, u kršćanskoj se tradiciji posve drugačije naglašava da Bog, kako se manifestirao u Isusu iz Nazareta, "oprašta" krivicu. Ni hindusima ta misao nipošto nije daleka; izrazili su je u bhaktističkoj religioznosti.

4. Prema indijskoj tradiciji, postoji mogućnost da se čovjek prisjeti prijašnjih života. Danas se to pokušava potkrijepiti upućivanjem na nesvjesno, koje konačno ipak nije uvijek dostupno budnoj svijesti. AH ni u

nesvjesnom se ne smije pretpostavljati nešto (bivši život) što se tek treba dokazati (nesvjesno se može - sa Sigmundom Freudom - objasniti iz sadašnjeg života). Za potvrđene pojedinačne slučajeve postavlja se problem verifikacije.

Verifikacija nauka o reinkarnaciji?

Što god se tu retrospektivno ili prospektivno moglo teorijski reći o nauku 0 reinkarnaciji, empirijska građa, priča se, potvrđuje činjenicu o ponavljanju zemaljskog života. Postoje navodno mnogobrojni iscrpni izvještaji ljudi koji se - primjerice na temelju joga vježbi - mogu prisjetiti svoga nekadašnjeg života: kako bi se to trebalo objasniti nego reinkarnacijom? Osim toga, mnogobrojna istraživanja današnjih parapsihologa i znanstveno su potkrijepila nauk o inkarnaciji, naročito proučavanjem djelovanja pokojnika; ne moraju li se stoga iznova vrednovati, zaista ozbiljno prihvatiti spiritistička iskustva s duhovima umrlih? Uistinu, ne postoje li čak i u Starom i Novom zavjetu barem naznake toga nauka, primjerice kada se govori o ponovnom dolasku proroka Ilije u liku Ivana Krstitelja? Ne moraju li se zbog toga osude nauka o inkarnaciji s kršćanskih koncila razumijevati u skladu s tadašnjim povijesnim kontekstom i relativirati? Ne bi li se tada kršćanstvo zaista moglo pomiriti s naukom o inkarnaciji? Ne može li se taj nauk izmjestiti iz tako različitog indijskog svjetonazornog okvira i integrirati u kršćanski kontekst, kako su se već u tijeku povijesti Crkve i teologije preuzimali i potpuno integrirali i drugi novi nauci, na primjer iz grčko-helenističkog konteksta?

Integracija novih nauka u kršćansku tradiciju zaista se nipošto ne može unaprijed isključiti. Samo, i ovdje moram trijezno pružiti protuargumente za razmišljanje:

S kršćanskog stajališta čovjek će se skeptično usprotiviti već glavnoj pretpostavci hinduističkog nauka o reinkarnaciji: da čovjekovu dušu valja razumijevati kao od tijela odijeljenu finu supstanciju koja luta od života do života, koja preživljava sve padove čovjekova života. A što se tiče Novoga zavjeta: riječ je u najboljem slučaju o pučkim predodžbama koje se javljaju na rubu Novoga zavjeta, kao primjerice ona o povratku proroka Ilije. No ni to ne znači ponovno rođenje umrloga Ilije u drugome tijelu, nego povratak Ilije sišlog s neba u istom tijelu. A historijskijejednostavno utvrđeno: svi crkveni oci - počev od Hipolita i Ireneja u 2. stoljeću (kao i Origen, često krivo citiran u tom smislu) - okrenuli su se kao i kasniji sabori protiv nauka o reinkarnaciji što su ga zastupali pitagorovci i platonovci.

Ista skepsa vrijedi i prema ovoj tvrdnji: postoji - kao i duša *poslije* tijela - 1 duša *prije* tijela. Ni prihvaćanje preegzistencije ni prihvaćanje postegzi- stencije separatne, od tjelesnog supstrata nezavisne duševne supstancije ne odgovara ni našim iskustvima niti rezultatima moderne medicine, fiziologije i psihologije, koje danas općenito polaze od čovjekova psihoso-

matskog jedinstva. Također, i u Starom i u Novom zavjetu zastupa se - drugačije nego primjerice u platonovskom dualizmu - cjelovito shvaćanje čovjeka.

Ipak je presudno: unatoč bezbrojnim izvještajima o ponovnom utjelovljenju ili transmigraciji, ne postoje znanstveno neosporni, općepriznati fakti, kao što primjerice mora priznati engleski filozof religije John Hick, kojije pokušao povezati indijsku vjeru u reinkarnaciju sa židovsko- - kršćanskom vjerom u uskrsnuće ("Death and Etcrnal Life", 1976). Izvještaji ponajviše potječu iz Indije (ili iz Engleske!), mnogi potječu od djece. No čak ni jogini nisu općenito prihvatili nijedan od tih izvještaja o prisjećanju na jedan ili više prijašnjih života. Nije također potrebna duga rasprava ni o tomu što se nije mogla verificirati priča o Budinu sjećanju na 100.000 življenih života, napisana mnogo stoljeća poslije njegove smrti.

Bilo bi nepravedno kada bismo sve fenomene kojima sc bavi parapsihologija (telepatija, vidovitost) htjeli već unaprijed odbaciti kao besmislicu. No upravo parapsiholozi koji znanstveno seriozno rade izuzetno su suzdržani prema teorijama reinkarnacije. Cak i kada osobno vjeruju u reinkarnaciju, najčešće priznaju da se u iskustvima koja su utvrdili ne može doista govoriti o uvjerljivu dokazu ponovljenog zemaljskog života. I mnogi antropozofi. promatrali su nauk o reinkarnacij i mnogo manje kao znanstveno dokazanu teoriju nego kao nedokazivo vjersko uvjerenje. To se pak ovdje nikomu ne treba oduzimati.

Dakle - pregledajući sve argumente pro et contra - nipošto nećemo moći reći da je nauk o reiikamaciji dokazan. Štoviše, ne možemo previdjeti da usprkos svoj atraktivnosti ideje *b* ponovnom rođenju protiv nje govore veoma važni razlozi, kao što i među obrazovanim Indijcima, Kinezima i Japancima postoji nemala skepsa spram ideje o reinkarnaciji. Glede opravdane odluke, svakako bi se moglo isplatiti obraćanje alternativnom rješenju, kakvo u ovome slučaju nudi židovsko-kršćansko-islamska tradicija, a koje u ovoj točki potvrđuje jedna velika, ali često zapostavljana tradicija Istoka, naime tradicija kakva se očituje i u Koreji, Japanu i Vijetnamu. Prije uvođenja budizma u Kini se nije vjerovalo u reinkarnaciju, pa su učenjaci konfucijanske tradicije i poslije odbacivali reinkarnaciju jer su smatrali nečim ispod ljudskog dostojanstva da jednako poštuju sva živa bića i da svoje poštovane pretke zamišljaju kao tegleću stoku ili čak kao insekte... Ali, odvelo bi nas predaleko kada bismo u okvir naših razmatranja uveli još i kinesku religiju.

Povijest kružna ili usmjerena?

Hindus ne vjeruje, kako smo čuli, samo u kontinuitet individuuma kroz mnoge živote; vjeruje i u cikličan tijek povijesti u kojem svjetovi nastaju, postupno se primiču svojoj propasti i opet se iznova stvaraju. Ipak, za pojedinca to kruženje u uvijek novim formama bitka nije beskonačno. Štoviše, on može konačno istupiti iz kruženja, iz samsare, i može ući u apsolut. A to je ulaženje u božanski izvor izvjesno najkasnije na kraju

svjetskog ciklusa svih bića! Misao dakle u kružnim gibanjima, ali konačno ipak usmjerena na definitivan cilj. Tu se ocrtava važno slaganje među religijama mističke i proročke tradicije. Povijest čovjeka (a možda i svemira) - bila u kružnim kretanjima ili u dijalektičnom kretanju kroz krize i prijelome - usmjerena je na ono što konačno čini ispunjenje čovjekova života: na definitivan cilj oslobođenja ulaženjem u "nirvanu" ili "kraljevstvo Božje".

Kršćanskom povijesnom mišljenju bitna je misao o "neponištivosti vremena". Valja priznati: predodžba o *cikličnom tijeku vremena* i *povijesti* ima svoju sugestivnu snagu, ponajviše zato što se u samoj prirodi može ustanoviti opća periodičnost; u skladu s njenim odvijanjem uvijek se ponavljaju gibanja zvijezda, godišnja doba, dan i noć - prema indijskom shvaćanju i taj znak opominje da veliki neće vječno ostati veliki, a mali vječno mali.

No s druge strane ne može se previdjeti: prema današnjim spoznajama čak ni priroda ne proživljava samo kružno gibanje, nego od atomskih jezgara pa do zvijezda čini *povijest* koja se ne može vratiti, pravocrtnu povijest (milijardama godina od velikog praska) koja možda ide svome kraju. I indijska mitologija dakako polazi od kraja ovoga svijeta. No tada za nju počinje drugi, novi ciklus. Židovsko-islamska tradicija naprotiv polazi ne samo od faktičkog kraja ljudskoga života i povijesti čovječanstva i svijeta, nego i od istinskog *dovršenja,* od predodžbe radikalno novoga: "novi čovjek", "nova zemlja", "novo nebo" - ukratko, vječno ispunjenje kroz sam apsolut; ono će za čovjeka istodobno imati efekt presude i razluke, spasenja i prosvjetljenja. ^

Alternativa cikličkom mišljenju time je dakle židovsko-kršćansko- - islamsko shvaćanje *povijesti kao smislenog,* povezanog, svrhovitog, *usmjerenog zbivanja* koje dovršava sam Bog. Ne misli se na puko "linearno" tumačenje povijesti, u kojoj sve neprestano napreduje i uzdiže se. To je zapravo "dijalektičko" tumačenje povijesti koje potpuno ozbiljno shvaća stalne krize i lomove, katastrofe i ratove, o kojima se i u indijskim epovima toliko mnogo govori. Nije to teorija dekadencije i čežnja za idealnim pradavnim vremenom koje bi imalo egzemplaran karakter. Nego ozbiljno shvaćanje svakoga trenutka i povijesti općenito, primjećivm'Ue nenadomjestive odgovornosti pojedinca i značenja njegove prakse - s obzirom na ispunjenje.

Ipak, tko kao kršćanski teolog potvrđuje usmjerenost povijesti čovjeka i svijeta, tko vjeruje da se ova povijest može potvrđivati kao smislena cjelina usprkos svim krizama, lomovima i katastrofama, upravo taj neće moći izbjeći pitanje o odnosu smislenosti cjeline i iskustva besmislenosti u pojedinostima. Ukratko, morat će si postaviti pitanje koje je poslije velikog filozofa Gottfrieda Wilhelma Leibniza i na području filozofije poznato kao *pitanje "teo-diceje":* pitanje o "opravdanju (dobroga) Boga" glede zla na svijetu.

Kršćanska teologija nipošto neće tvrditi da je riješila to pitanje. To hi značilo da se potvrđuje rješenje same Božje tajne. No kršćanska teologija

možda mora dometnuti "jednostavnije" odgovore koji bi mogli dostajati bez spekulativnih hipoteza. Ovdje se sažeto može reći troje:

1. Kršćanska teologija nikada nije nijekala patnju, nego ju je učinila kušnjom osnovnog povjerenja i povjerenja u Boga, kušnjom koja od čovjeka zahtijeva odluke. Jer, iskustva patnje često su ambivalentna: s jedne strane slom struktura smisla, a s dmge učvršćenje u nadi.

2. Glede premoćne realnosti patnje u povijesti čovječanstva i u pojedinačnom ljudskom životu, kršćanska je teologija prema svojoj temeljnoj knjizi, Bibliji, trpećem, sumnjajućem i zdvojnom čovjeku suprotstavljala alternativnu figuru nade: naspram namirenja i varave utjehe budućim životom kao i spram ljutnje ili revolta u ovome životu. Umjesto na prkosan bijes jednoga Prometeja ili na apsurdan ponos (kamijevskog) Sizifa, upućivala je na Jobov stav: nepojmljivom Bogu uza svu patnju ovoga svijeta prinositi bezuvjetno, nepokolebljivo, a ipak ne nerazumno povjerenje. Već u Joba to nije povezano s rezignacijom ili pasivnosti. Kršćanska vjera živi od iskušane nade da će čovjeku biti pružena ruka preko mračnog bezdana patnje i zla.

3. U svjetlu iskustva o Isusovoj smrti i primanju u vječni život, kršćanska teologija naučila je iznova misliti i doživljavati Boga kao supatničkog, pogođenog, solidarnog Boga. Ovdje se pojavio nov Božji lik, kvalitativno novo iskustvo Boga koje pitanju o patnji još jednom pribavlja drugačiju teološku dubinu.

S kršćanske se strane iskustvo patnje uvijek dakle povezivalo s nadom u definitivno ukidanje patnje u kraljevstvu Božjem. Za kršćansku je teologiju neopoziva odgovornost pojedinca pred Bogom pretpostavkom da se patnja ne prihvaća kvijetistički, nego da se preobražava činovima nade - s povjerenjem u snagu Božje preobrazbe. To uvjerenje u nadi jednako je daleko i od optužbe za projekciju i od optužbe za varavu utjehu. Jer u vjeri u Boga stvoritelja i dovršitelja očekuje se ovo: borba za pravednost, slobodu i mir, protiv sila zla, nepravde, neslobode, bijede i smrti. Vjerovati u dovršitelja svijeta i čovjeka znači u prosvijetljenom povjerenju potvrđivati da čovjek i svijet ne ostaju neobjašnjivi u posljednjem Čemu; da svijet i čovjek nisu besmisleno bačeni iz Ničega u N išta, nego su kao cjelina smisleni i dragocjeni - ne kaos, nego kozmos;

da u Bogu, svomu stvoritelju i dovršitelju, imaju prvo i posljednje utočište i trajnu domovinu.

Vjera u napredak?

Ne mogu prosuditi u kolikoj je mjeri mišljenje u krugu utjecalo na socijalno stanje u Indiji, iziskivalo izmirenje s često neljudskim životnim uvjetima, ometalo aktivno sudjelovanje u reformama kastinskog sustava i slično. Sigurno je da *u Indiji* vlada *drugačiji osjećaj vremena* nego na vi- sokourbaniziranom, visokoindustrijaliziranom Zapadu. No nećemo moći

osporiti da postoje veze s vjerom u reinkarnaciju, ali i posve općenito s još veoma predindustrijskom društvenom strukturom Indije. Dakako, mora se odmah dodati da nam je i židovsko-kršćansko-islamska zamisao napretka, posvjetovljena i pretvorena u znanost, tehnologiju i industriju, priredila silne *probleme* kojima se potpuno može objasniti suzdržanost sadašnje indijske vlasti spram svih formi zapadnjačkog importa u industriji i kulturi.

Još u diskusiji s konzervativnim islamom moralo se priznati: mnogima u Europi znanstveno-tehničko-industrijski razvoj posljednjih dvaju stoljeća postao je bogom - i zato su mnogi Indijci uz Gandhija s pravom osuđivali europsko-američki materijalizam, gdje je životni standard sve više nadomještao smisao života. I nisu li zaista na našim širinama mnogi postali idolopoklonicima ovoga boga koji se doslovno raspada u Ništa, dok prosvjetiteljstvo razara samo sebe, a povijest napretka prijeti da će se pretvoriti u povijest katastrofa?

Danas spoznajemo da je sve u tome da se napredak doduše ne negira, ali da ga se za dobro čovjeka mora relativirati, kontrolirati, obuzdavati, tako da čovek i svijet ostanu nastanjivi. A zar za to - u postmodernoj paradigmi društva i religije - ne može na nov način biti podlogom ona istinska vjera, koja ne priznaje lažnoga boga napretka, nego jednog istinskog Boga, i koju sada opet mogu dijeliti kršćani, Židovi, muslimani i hindusi? Utoliko je ovo osnovno iskustvo svih religija: samo čovjek kojega je vjera u istinskog Boga lišila iluzija o njemu i svijetu bit će doista slobodan od ovoga svijeta i sebe, ali će biti i sposoban da ovaj svijet više usmjerava prema humanosti. Bez Boga - to je osnovno uvjerenje svih ovih religija - čovjek ostaje torzo, fragment, "homo in se curvatus", u se zgrčeno živo biće, kako su uvijek naglašavali Augustin i Luther.

IV.

RELIGIJSKA PRAKSA: RITUAL, MIT, MEDITACIJA

l. HEINR1CH VON STIETENCRON: Hinduističke perspektive

Prvi turistički dojmovi

U zaključku ovoga kratkog uvoda u religije hindusa sada se posvećujemo religijskoj praksi. Ona je živa, mnogostrana, bogata promjenama i obuhvaća gotovo sva područja života. Ujedno se upravo u praksi pokazuju bitne razlike među pojedinim religijama koje ubrajamo u "hinduizam" - ponajprije razlike u ritualu i studiju religije (središte pojedinih religija čine potpuno različiti tekstovi), ali i u ponašanju, odijevanju, u hrani, u blagdanima i drugim detaljima svagdanjega života. U ovom se okviru ne mogu podrobno opisati sve takve razlike. I na području religijske prakse valja ponajprije pokazati najvažnije pretpostavke i osnovne stavove koji u različitim oblicima određuju religiozni život u više religija.

Kao što se za islam može reći da je bit u ortopraksiji, tako se i za ove religije može potvrditi veliko značenje prakse. No budući da se u njima želi poštivati ljude u njihovoj stvarnoj različitosti, ni u praksi ne postoji opće izjednačavanje. Najvažniji približan okvir iste prakse čini kasta kao endogamna grupa, dakle kao skupina u kojoj se traži bračni partner. No razlike postoje i unutar kaste, a individualne varijacije konačno jedva da su ograničene.

Tko u Indiji doživljava religijsku praksu kao turist vidjet će šareni kaleidoskop mogućnosti. Indijskim ulicama ne vozi nijedan autobus, nijedna teretna kola ili taksi u kojem negdje u vidnom polju vozača ne bi bila pričvršćena sličica nekog božanstva. Cestoje ukrašena svježim cvijećem. Vozača će zadržati bilo gdje u vrletima ili područjima džungle da bi se kratko pomolili u hramu ili pred malim relikvijarom kraj puta i darovali nekoliko kovanica ili kokosov orah. Indijski ustav je posvjetovljen, no promet do sada nije. Covjek znade da je u opasnostima ulice potrebna pomoć božanstva, ne samo da bi sam preživio, nego i da ne bi povrijedio nikoga drugoga - ni čovjeka ni životinju. U vrevi indijskih ulica to nije baš lako.

Često, i na selu i u gradu, nasred ceste stoji stablo. Na nj je najčešće postavljena slika nekog božanstva. Cesta se dijeli i obilazi drvo s obje strane. U nas bi ono već odavna palo kao žrtva sjekire, ali u Indiji živi i napreduje. Ne mora uzmaknuti stablo, nego se uklanja cesta. Jednako će strpljivo obilaziti goveda što spavaju u sjeni na cesti, čak i kada moraju

napustiti asfaltirani kolnik i riskirati lom osovine na često preopterećenim kolima. Ineficijencija, tvrdit će razdraženi Europljanin. No to što je ovdje poštovanje života i potreba drugih bića samorazumljivo življena realnost - njemu je to tako neobično da uopće ne shvaća. Nauk o ponovnom rođenju očituje se doduše samo rijetko u brižnom njegovanju životinja i biljaka. No štiti ih od nepotrebna nasilja tako što ih postavlja u neposrednu srodnost s ljudima. Nema razloga da se životinjama osporava pravo na život: jer mogli bismo i sami u sljedećoj inkarnaciji biti u ulozi životinje.

U šetnji seoskim ili gradskim uličicama susreće se prisutnost religioznog kakvu turist uopće ne zapaža. Biljke čiji su cvjetovi ili listovi dragi Šivi i upotrebljuju se za njegovo štovanje; druge biljke i cvijeće što ih se prinosi Višnuu ili kakvoj božici. Među njima ima i neuglednog raslinja poput maloga stručka biljke tulsi, koji pokazuje da stupate u kuću višnui- sta.

Turist vidi druge stvari, primjerice dolaske i odlaske iz hrama; stare i bolesne koji obrubljuju putove do slavnih svetišta i očekuju milostinju; poslovne brahmane koji vode hodočasnike u hram i za to zahtijevaju darove. U gradovima turist susreće nama stranu i zastrašujuću *indiferentnost* spram patnji i nevolja drugih ljudi, no doživljava i primjere *požrtvovne spremnosti za pomoć* unutar kaste i dirljive *skrbi za starce* unutar porodice. Vidi kupanje u Gangesu, gdje vjernici uranjaju u smeđe bujice svete rijeke i otuda očekuju očišćenje tijela i duše. Vidi spaljivanje leševa na svetoj rijeci; a ako ustane na vrijeme, vidi čak i jutamju molitvu pri izlasku sunca, u kojoj hindusi izlazećem suncu prinose vodu i ujedno mole za prosvjetljenje. To je jedina molitva koja povezuje sve članove triju gornjih socijalnih slojeva. Ujedno i jedini stih Rigvede što ga smije poznavati i primjenjivati doista svaki hindus tih triju slojeva.

Turist doživljava, ako ima sreće, i jednu ili nekoliko od mnogobrojnih religioznih svetkovina kakvih ima cijele godine i koje već prema regiji postavljaju različita težišta. Takve se svečanosti slave i u kući i na ulici i u hramovima. Često su povezane s godišnjim sajmovima, a neke od njih toliko su slavne i obećavaju toliko veliku vjersku zaslugu da privlače stotine tisuća, ponekad i milijune hodočasnika, kao na primjer Kumbh Mela u Allahabadu svakih dvanaest godina.

Ne samo za hindusa, nego i za kršćanskog promatrača te su svečanosti trajan doživljaj. Osjeća se primjerice intenzitet kojim Šivini sljedbenici u takozvanoj "noći velikog Šive" (mahashivaratrl) slave svojega boga, pozorno slušaju mitove o njemu i odupiru se snu, jer baš budnost u toj noći donosi posebnu vjersku zaslugu. Zaokupljaju vas prikazi iz Ramina života koji traju danima i fasciniraju kola na Krišnin rođendan - obojica su inkarnacije boga Višnua. Promatrate s čuđenjem pomnost kojom se izrađuju i bojaju bezbrojni gipsani likovi božice Durge, da bi se nakon devet noći slavlja velike božice veselo potopiti u rijeci. I uživate u slavlju svjetlosti Dlvall, dražesnom poput smiješka božice sreće Lakšmi koja se štuje tih dana.

Postoje tako mnogobrojne svetkovine u čast regionalnih i nadregionalnih bogova, k tomu i svečanosti u povodu konjunkcija zvijezda te ritualne svečanosti u hodočasničkim središtima. Indijci rado slave; njihove su svetkovine šarolike i traju duboko u noć, često čak više dana i noći.

Upadljiva je opušteno-smirena atmosfera koja vlada pri takvim svečanostima. Upadljiv je i *individualistički način* života uz hramove. Ne vlada tu zajednička svečana tišina, nego svatko moli i meditira kada mu drago: ne smetaju mu dolasci i odlasci oko njega.

Kućni ritual

Pod dojmom tih i mnogih drugih oblika javnih vjerskih aktivnosti, kratkoročan posjetitelj najčešće ne zapaža da se religija ponajviše odvija u kućnom podmčju. Ondje se zbiva nešto čemu možda nema paralele u kršćanstvu, što nije ni religija prostoga puka niti samo religija svećenika i teologa, nego ozbiljna vjerska praksa triju socijalnih gornjih slojeva, posebice brahmana. Težište toga vjerskog života nije u hramu, nego u kući. Ne u hramu, nego u kući ispunjavaju se *svi* vjerski sakramenti. Nosiocem vjerske aktivnosti ovdje nije *zajednica,* nego *individuum* ili obitelj.

To je karakteristična razlika spram kršćanstva. Razlika koja nije uvjetovana samo kastinskim društvom nego još mnogo dubljom *individualnošću indijskih puteva spasenja.* Jer svaki čovjek stoji, kako sam već pokušao prikazati, na drugom stupnju puta k samousavršenju, i jedino je to dosljedno, makar se njegovi odnosi s božanstvom najintenzivnije razvijali u privatnom okviru.

Pritom postoji i razlika u pojedinčevu stavu prema Bogu. I u nas kao i u Indiji i ma mnogo načina ponašanja prema Bogu. No želimo li izdvojiti posebno karakterističan stav, onda je kršćanin u ophođenju sa svojim Bogom možda ponajviše raskajani grešnik; musliman možda ponajprije pokoran rob. Hindus primarno pristupa svome Bogu kao *gostoprimac.*

To je nešto karakteristično drugačije od onoga što poznajemo, stav koji potječe još iz vedskog vremena. Bog se poziva, kao što se i u nas nerijetko poziva u molitvi. No ne dolazi samo kao pomoćnik i spasitelj, nego najprije i uglavnom kao gost. Pozdravljaju ga, ugošćuju, darivaju, slave. Čovjek nastupa kao davalac, a Bog kao onaj koji uzima. *Do ut des,* dajem da bi i ti meni nešto dao, reći će kritičar religije. Prinositelj žrtve daje malen, a moli za velik dar. Naravno, zašto da ne. Jer čovjek uvijek daje samo onoliko koliko upravo može, a Bog može dati više. No mnogo je važniji *psihološki učinak* te svakodnevne prakse: primiti Boga kao gosta, pripremiti se za taj čin i obradovati gosta sa *J 6 malih službi* ili rituala, 16 upa- cara, kako veli hindus.

U vezi s hramskim ritualom, govorit ću još iscrpnije o *unutrašnjoj pripremi,* koja je vrlo važna za razumijevanje odnosa prema božanstvu, a u načelu se slično odvija i u kući i u hramu. No najprije opišimo vidljivi tijek kućnoga bogoslužja.

Predmet štovanja u 16 rituala jest mali brončani božanski lik što ga ima gotovo svaka kuća ili, ako si to ne može priuštiti, barem jeftina grafika

koja prikazuje božanstvo. Već je i to dovoljno da se božanski gost oprisutni i da se s njime stupi u dijalog.

Tih 16 rituala imaju regionalne varijante, no u biti to izgleda ovako: božanstvo se uvodi (l), nudi mu se da sjedne (2), a budući da je riječ o gostu izdaleka, pruža mu se voda za pranje nogu (3), voda za lice i ruke (4), kao i (5) voda za ispiranje usta. Svaka od tih radnja prirodno je povezana s pripadnim ritualnim izrekama i gestama (ako se božanstvu ponudi malo slatko osvježenje /5a/, onda će još jednom dobiti vodu za ispiranje usta /5b/). Zatim ga sc kupa (6), oblači (7), uresuje svetom vrpcom i pomno ukrašava (8) tc maže mirisnim pomastima - najčešće pastom od sandalovine, kamforom i šafranom (9). Božanstvo dobiva cvijeće (lO) od vrsta koje mu se posebno sviđaju, kad (11) i goruće svjet1o (12) pripravljeno od sezamova ulja ili masla. Zatim mu se prinosi žrtveno jelo (lJ) i na koncu nudi betel (14). Gosta se dariva tek pošto je jeo. Slijedi dakle predavanje dara (15), a ritual završava (16) obilaženjem božanstva uz strahopoštovanje.

Taj se ritual može proširiti do 94 male službe ili rituala. No tko ne može ostvariti uobičajenih 16 službi, trebao bi prinijeti barem sandalovo ulje, svjetiljku i cvijeće. Ne može li ni to, jednostavno može Bogu pružiti vodu; a nema li ni vode, dostaje i jedna molitva da bi se našla Božja milost. S Bogom se zajedno inače uvijek slavi i guru, učitelj kojemu se zahvaljuje za religiozno znanje.

Četiri životna stadija (ashrama) dvaput rođenih

Takvo kućno štovanje Boga kao gosta počinje zaključivanjem braka i predstavlja *zajedničku vjersku zadaću muškarca i žene.* Stoga je hindusu ulazak u bračno stanje više nego puka legitimacija rađanja. To je najprije stupanje u fazu ritualnih radnja i početak *drugog i najvažnijeg od četiriju životnih stadija* s kojima hindusi računaju (grihasthya). Jer ne osjećaju se obvezani jedino specifičnim zadaćama društvenog sloja (vama) u kojem su rođeni - sloja brahmana, kšatrija, vajšija ili šudra - nego i ispunjavanjem religioznih zahtjeva povezanih s različitim stadijima njihova životnog puta (ashrama).

S brakom, to jest s *drugim životnim stadijem,* čovjek počinje ispunjavati svoje stečene dužnosti spram *roditelja,* spram *predaka* i spram *bogova;* dužnosti na koje je brižno pripremljen u *prvom stadiju života* (brahmacarya), posvećenom stjecanju vjerskoga znanja i vježbanju u ritualu.

U svim trima dužnostima mladoga bračnog para riječ je o osiguravanju kontinuiteta: samo trajanje obitelji jamči sigurnu starost, nastavak prinošenja žrtava precima i daljnje postojanje ritualne tradicije (no kontinuitet obitelji u mnogim dijelovima Indije znači nastavak muške linije; stoga predavanje dužnosti s oca na sina pripada najvažnijim načelima tradicije).

Dijete se tako ritualno čisti u kućnom ritualu još u majčinoj utrobi kao zametak i potom pri rođenju, davanju imena, pri objedovanju prvih krutih

jela i prvom šišanju itd.; tako se priprema za stupanje u *društvo koje je bitno obilježeno komunikacijom s bogovima.*

U to se društvo stupa prelaženjem dvaju važnih pragova. Prvi je *inicijacija* uz spiritualnoga učitelja (gurua); već prema kasti, slijedi između sedme i četrnaeste godine života i pripadnike triju gornjih društvenih slojeva čini dvaput rođenima. Prvim rođenjem bili su rođeni u društveni okvir obitelji i kaste; drugim se rođenjem postavljaju u vjersku tradiciju. Moraju proučiti tu tradiciju, studirati svete tekstove i ovladati ritualom. Za brahmane time prije započinje barem dvanaestogodišnje razdoblje učenja kod nekoga gurua. Danas je opća školska obveza uzela mnogo od toga obrazovanja i time pridonijela propadanju tradicije.

Drugi je važan prag upravo brak, koji se prema vedskom ritualu zaključuje pred vatrom i postavlja odgovornost *za vatru,* to jest za ritual; jer vatra je u vedsko vrijeme bila posrednikom između ljudi i bogova. Čovjekova *ritualna integracija* konačna je tek s brakom. On sada stoji u redovitoj ritualiziranoj vezi s precima i bogovima, a pomoću propisanih sakramenata moći će i svoju djecu pripremiti za tu "vertikalnu komunikaciju".

Prema tradiciji, roditelji traže bračnoga partnera sinu ili kćeri. To se doduše u novije vrijeme malo promijenilo s industrijalizacijom i priljevom seljačkog stanovništva koje u gradovima traži posao, kao i sa sve većim sveučilišnim obrazovanjem studenata obaju spolova. Ipak, ta forma traženja partnera za sada još uvijek prevladava.

Pretpostavka za zaključivanje braka nije ljubav. Ona će se razviti sama od sebe ako su roditelji pravilno odabrali partnere. Često se mladenci uopće ne poznaju prije vjenčanja. *Kriterij za brak* u prvom je redu kasta, u drugom obrazovanje i gospodarska situacija određene porodice. Na tom temelju slične porodične podloge, dana zajednička ritualna zadaća pridaje braku dodatnu stabilnost.

Kada djeca kasnije odrastu i također se integriraju u ritualnu i religioznu tradiciju, kada konačno i unuci odrastu i osamostale se, supmžnicima koji su sada djed i baka, počinje *treći stadij života* (vanaprashtya). Prije su se ljudi povlačili u tišinu šume, hranili se samo voćem i korijenjem, postajati asketi i studirali svete tekstove. Danas obično ostaju kod kuće, no još uvijek postoji tendencija intenzivnijeg usmjerenja na religiozne zadaće.

Stupanje u *četvrti i posljednji stadij života* nije nužno. Kada se netko jednom ipak odluči na to, postaje *samnyasin,* to jest onaj tko od sebe odbacuje sve, uključujući i svoja prava i obveze u društvu.

Samnyasin više ne pripada nijednoj kasti. Luta bez kuće i imovine. Vježba oslobađanje od veza s posjedom, s voljenim ljudima i tjelesnim potrebama. Samnyasin može postati i muškarac i žena. No samnyasin ne postaje svatko. Teško je napustiti sigurnost i utočište obitelji, bez zaštite se prepustiti bolesti i starosti. Tko učini taj korak duboko ga poštuju, koliko god otrcano izgledao u turistovim očima. On ispunjava vjerski ideal i čini važan korak na putu samousavršavanja i oslobođenja. Kao što je i sam kao domaćin hranio samnyasine u prolazu, tako i sam dobiva hranu,

gdje god zamolio. Luta od jednoga svetog mjesta do drugog, uči svladavati svoja osjetila i posve se usredotočiti na oslobođenje. Njegova kontemplacija Boga mora postati toliko intenzivna, on mora postati toliko učvršćen u stalnoj misli na Njega da se toga nikada ne ostavi, čak ni u trenutku u kojem ga zatječe smrt.

Tko umre tako, tko je i u smrti fiksiran na najviši brahman ili svojega Boga, tko ni u smrti ne zaboravlja da je njegova duša identična apsolutnoj duši, taj može pronaći oslobođenje. No postoje mjesta na kojima je takva smrt lakša, primjerice sveta mjesta, gdje se Božja prisutnost intenzivnije osjeća nego drugdje. Tako se primjerice govori da na benareskom Mani- kamika Ghatu sam Šiva u svojoj milosti još jednom šapuće umirućem oslobađajuće znanje, ako ga je ovaj možda zaboravio u agoniji smrti.

Je li kastinski sustav pred raspadom?

Veza s kastom razrješuje se samo u posljednjem od četiriju životnih stadija. Okvir kaste određivao je i prije i danas život pojedinca na mnogostruk način. O porijeklu kastinskog sustava i razlici društvenog sloja (vama) od kaste (jati) već sam izvijestio u svojoj prvoj ekspoziciji, u vezi s arijskim zauzimanjem zemlje u Indiji. Nijedna od društvenih indijskih ustanova nije bila napadana češće od kastinskog sustava, nijednu nisu držali tako krutom, a nijedna se ipak nije tijekom povijesti pokazala tako fleksibilnom. O biti kastinskog sustava najviše je pisao Louis Dumont ("Homo hierarhicus", 1966; njemačko izdanje pod naslovom "Gesellschaft in In- dien - Die Soziologie des Kastenwesens" /Društvo u Indiji - sociologija kastinskog sustava/, 1976), no ipak još nema utemeljena djela o historijskim mijenama te ustanove.

Pojedinim kastama pridružena su različita prava *i dužnosti.* Nama je blisko - djelomice i opravdano - sređivati te razlike u kategorijama kao što su "privilegije", "izrabljivanje", "tlačenje" itd. No to je samo polovica istine. Trebali bismo uočiti da ne samo prava nego i duhovni i moralni zahtjevi zamjetno rastu što se više uspinjemo u kastinskom sustavu. U skladu s time povećavaju se i mogućnosti iznevjeravanja; u tom slučaju slijedi pad u hijerarhiji ljudskoga društva, ako se uopće i ostaje na području ljudske egzistencije.

Mjerilo u *procjenjivanju kasta* jest njihova relativna čistoća i - podređeno tomu - njihov gospodarski položaj, pri čemu se čistoća odnosi na ritualnu čistoću i vjersko znanje. To ne znači nužno da samo brahman može naći spasenje. On je u prošlome životu stvorio za sebe bitno bolju polaznu šansu, i to je sve. Da li je koristi, ostaje otvoreno. I posve je moguće daje neki brahman nakon dugoga tmda veoma blizu cilju samou- savršenja, ali da u sebi još nosi mali ostatak karme koji ga iznova tjera u nižu formu egzistencije. No bude li taj kannički ostatak potrošen, on može postati svetim i možda naći spasenje. S tog razloga sveci mogu pot- jecati iz svih slojeva, čak i iz sloja šudra ili nedodirljivih. No kao i u stanju samnyasina, sve kastinske razlike doista nestaju tek u stanju svetosti.

Danas je doduše kastinski poredak službeno ukinut zakonom, ali u nedostatku funkcionalnih državnih ekvivalenata još uvijek u velikoj mjeri

nosi i određuje društveni život: obrazovanje, poziv, brak, politika i socijalno osiguranje nezaposlenih, bolesnih i starih uvelike još počivaju na starim ustanovama obitelji i kaste.

No valja zamijetiti da industrijalizacija, urbanizacija i moderno obrazovanje nose sa sobom snažnu fluktuaciju stanovništva, horizontalnu mobilnost uvjetovanu zanimanjem, koja sve više počinje rastvarati sklop kasta i velikih obitelji.

Kasta je zapravo ustanova koju su već dvije tisuće godina opetovano postavljali u pitanje, djelomice i žestoko pobijali reformatori u svim velikim hinduističkim religijama (i u budizmu). No preživjela je do danas jer do sada nitko nije uspio stvoriti nepristranu organizaciju koja bi poput kaste omogućavala da se tako efektivno i pouzdano *posreduje socijalni identitet, sprečavaju sukobi* i *zbrinjavaju nezaposleni, bolesni i stari* ako zakaže obitelj.

No kasta ima odlučujuću - i religijsku - funkciju samo dok se njezine skrbničke zadaće ne riješe drugačije i, drugo, dok se *individualna i kolektivna čistoća* ne bude mogla očitavati i prema nekastinskim obilježjima. Takva bi obilježja bila primjerice razina obrazovanosti, istinoljubivost, karakterna svojstva - a sve su to kriteriji koje je teže objektivirati.

Zahtjev da se čovjeka ne prosuđuje prema njegovu društvenom *podrijetlu* nego prema njegovim *kvalitetama,* zahtjev koji je postajao sve glasniji od sredine l. tisućljeća prije Krista i otada se stalno obnavljao, okušale su uostalom mnoge vjerske zajednice, ali se većina tijekom vremena ipak vratila priznavanju kaste ili struktura sličnih kastinskima. Svako drugo načelo vrednovanja, naime, odmah nailazi na problem opravdanosti i obvezatnosti izabranih mjerila i njihove nepristrane primjene. Ono također slabi svijest o zrelom i snažnom socijalnom identitetu te socijalnu sigurnost, jer rastvara obiteljske saveze i iznova grupira pojedince prema njihovim sposobnostima i valjanostima. - Uostalom, upitnije je bi li za Indiju bilo uzorno ono načelo koje prevladava na Zapadu u srednjim i gornjim slojevima, prema kojemu bankovni konto odnosno obiteljski posjed ili titula nerijetko gotovo poput kaste određuju pripadnost određenom društvenom sloju.

U sažetku se o problemu kaste može reći da je i Indija dugo u potrazi za pravednim društvom. No nipošto nije sigurno hoće li se se pritom u budućnosti doista morati posve ukinuti strukture kasta i velikih obitelji, tim više što sejoš ni u jednoj velikoj državi ovoga svijeta nije moglo trajno ostvariti društvo bez socijalnog raslojavanja. Smisleniji bi bio pomno zamišljen *proces prilagođavanja* zahtjevima i mogućnostima sadašnjice, koji bi omogućio da se razgradi nemilosrdnost kastinskog sustava, ali i da se sačuvaju njegove prednosti.

Hram i božanski lik

Od mnogobrojnih hramova Indije velika je većina posvećena jednoj od mnogih manifestacija Višnua ili Šive, ali postoji i niz drugih često prizivanih božanstava. Primjerice, izuzetno je popularan bog *Ganeša* sa slono-

vom glavom, gospodar i - u istinskom štovanju - odstranjivač zapreka svake vrsti. Posebno mu se često obraćaju pisari ili tiskari i knjigovođe, da im se u spisima i računima ne bi potkrala kakva velika pogreška. Na jugu Indije intenzivno štovanje uživa *Karttikeya,* nekoć značajan bog, koji se poput Ganeše integrirao u krug šivaističkih božanstava kao Šivin sin ; a u Dekanu ljudi se u molitvama i prinošenju žrtava obraćaju majmunolikom polubogu *Hanumilnu,* prijatelju i štovatelju Višnuovom u njegovoj inkarnaciji Rame. Prije veoma važan, ali danas izumro kao samostalna religija jest kult boga sunca *Sutye,* u čiju je čast još u 13. stoljeću podignut slavni hram u Konaraku.

U hramovima božica riječ je djelomice o različitim. fomiama velike božice *Durge,* supružnice Šivine, no većim dijelom i o samostalnim regionalnim božanstvima čija individualnost još nije žrtvovana rastućem procesu integracije unutar šaktizma. Ipak, nadregionalno štovanje osim Durge uživaju još *Lakšmi,* božica sreće i supružnica Višnuova, i *Sara- svatl,* božica učenosti i zaštitnica Veda.

Mnoga od tih božanstava imaju doduše u svakodnevnom životu važnu, ali u teologiji podređenu ulogu, pa se mogu usporediti sa svecima i zaštitnicima u katoličkom kršćanstvu. Stoga se govoreći o hramu i božanskom liku također mogu najprije ograničiti na velika hinduistička božanstva.

Kada su došli u Indiju, muslimani su štovanje božanskih likova doživjeli kao najgoru osobinu u hindusa. Ni kršćani se nisu slagali s time i nazivali su hinduse idolopoklonicima. Trebali su to bolje znati, jer i sami s križem ili čak Razapetim, s Majkom Božjom i svecima nisu ništa bitno drugačiji od hindusa s njihovim božanskim likovima. Hindusima, kao i kršćanima, Bog je doduše sveprisutan, ali ipak ima mjesta naročite prisutnosti. No dokje crkva prije svega prostor za okupljanje u zajedničkoj molitvi, hinduistički hram simbolizira djelovanje Božje u svijetu i čovjekov put prema Bogu.

Cijelo područje hrama jest sakralni prostor. Kada se stupa u nj, izuva se obuća. U hramskom ribnjaku obavlja se obredno kupanje, zatim se približava samom hramu. On ima oblik planine svijeta, a ako je bogato ukrašen, na vanjskim se zidovima nalazi mnoštvo bića: biljke, ornamenti, životinje, ljudi, nebeski geniji, čuvari osam strana svijeta i drugi bogovi. U svijetu prikazanom izvana na hramu postoji plodnost i nježnost, glazba i ples.

No unutra, u središtu, izvana nevidljivo no ujedno blisko svakom biću, nalazi se božanstvo. Vani se ono manifestira u *glavnim nišama* hrama, u nekoliko za nj naročito važnih likova, tako da možemo predočiti njegovo djelovanje. Dok se obilazi oko hrama u smjeru kazaljke, u predodžbi oživljavaju i mitovi. Pritom čovjek u znak poštovanja okreće božanstvu svoju desnu stranu (to ne vrijedi za dio šivaističkih i šaktističkih sekta, takozvane vamacarine ili "ljevohode", koji se u ritualu i kultu razlikuju od ortodoksne većine). Dođemo li opet do ulaznih vrata, na redu je pogled i doticanje vratnica, gdje su ponekad prikazane svete i očišćujuće rijeke Ganges i Jumna, kao i vratari i raskošne vitice, dok se iznad vrata mogu vidjeti planeti i bog koji prebiva u hramu.

Pred ulazom u svetište obično se može vidjeti *jahaća životinja božanstva.* Šivin bik Nandin, ptica Garuda u Višnua. One su uvijek prisutne i neprestano slave svoje gospodare. Vjernicima predstavljaju uzor i najčešće su glatko ispolirane dodirima tisuća ljudi punih strahopoštovanja. Ondje visi zvono. Možemo zazvoniti da bismo najavili Bogu svoj dolazak i njegovim svijetlim zvukom ujedio rastjerali moguće demone.

Cellaj e mračna. Svjetlo prodire samo kroz ulazna vrata do Višnuova lika ili Sivina simbola lingama. *Lingam* je izvorno falusni, ali fonnalno veoma apstraktan simbol. Tko promotri pozornije, može vidjeti da je u hramovima ponajviše riječ o lingamu i yoni, o Šivi'i Šakti, o ujedinjenom muškom i ženskom načelu, a time i o stvaralačkoj i jedinstvenoj esenciji svekolikog postojanja.

Vjemik, ako nije brahman, stupa najčešće samo do praga svetišta. Ovdje postiže ono radi čega je došao: *darshanu,* pokazivanje Boga. Sada je vidio vanjsko mnoštvo i unutarnje jedinstvo. Ostavlja dar - par cvjetova, par kovanica. Kao uzvratni dar od svećenika dobiva pregršt vode posvećene dodirom s božanskim tijelom, cvijet ili list s Božjeg ukrasa; i točku sandalove paste na čelo ili *prasadu,* to jest nešto od jela što ga je Bogposvetio svojim prihvaćanjem.

Daje li vjernik kokosov orah, on se otvara i nudi božanstvu. Ono uzima kokosovo mlijeko kao ljevanicu, a svećenik vraće kokos vjerniku, preo- bražen, oplemenjen, jer ga je Bog prihvatio.

Davanje i uzimanje ovdje postaju simbolom. Najčešće su to mali darovi, samo rijetko veliki. Pred Boga se ne stupa praznih ruku. Dovoljna je i pregršt vode ili list. Jer dar je samo znak: iza njega kao prava žrtva stoji srce puno predanosti.

Posjetilac tada napušta prostor. Cella u hramu nije mjesto za dugo zadržavanje. Ona je mjesto zazivanja, darivanja ili vizije. Ljudi se potom zadržavaju u dvorištu hrama. Sjede ondje u sjeni zidova ukrašenih likovima ili pod velikim stablom, čitaju, meditiraju, puštaju da na njih djeluje mir hramskog dvorišta. Ovdje se osluškuje kada u predvorju hrama glazbenici muziciraju Bogu. Ovdje se sluša kadapandit kazuje mitove.

Ritual u hramu i bra/unanova unutrašnja priprema

U hramu se s Bogom postupa kao da je kralj. Jutrom ga se budi, kupa, po- mazuje sandalovom pastom, oblači i resi skupocjenostima. Štuje ga se s već spomenutih 16 rituala (upacara), a ostatak njegova obroka daje se službenicima u hramu, siromasima i moliocima. Potom Bog drži audijenciju za sve koji mu žele doći. Predvečer se ljudi zabavljaju s njime u plesu i glazbi, a konačno se brinu da njegov noćni počinak bude neometan.

Vjernicima se Bog u hramskom ritualu i na velikim blagdanima pokazuje kao vladar u svom sjaju i luksuzu zemaljske moći. A ipak je u zabludi tko misli da je riječ samo o površnom igrokazu s pobožanstvenjenim lutkama.

Pogled na ritual otkriva što se zaista događa za vrijeme *puje,* štovanja, kako u hramu tako i u prije opisanom kućnom ritualu, koji se mora dopu

niti pripremnim dijelom što ga sada opisujem. Postoje različite varijante toga rituala, a već prema povodu i dulje i kraće verzije. Kao primjer odabrao sam kraći ritual iz prakse škole vaiklianasa.

Vjernik želi komunicirati s Bogom. To je moguće samo ako se on *sam uzdigne do Boga.* Preobražava se, pobožanstvenjuje se dakle da bi bio podoban za Božju prisutnost. Medij te preobrazbe jest *meditacija i ritualna transformacija.*

Brahmanov gornji dio tijela je gol, osim svete vrpce koju nikada ne skida. Ona ide preko njegova lijevog ramena i ispod desne ruke ponovo na lijevo rame. Samo u ritualima povezanim sa smrti i nečistosti vrpca se stavlja na drugo rame. Prekriženih nogu, on u lotosovoj pozi sjedi pred Božjim likom, a na tlu mu je nadohvat sve što je potrebno za njegovo štovanje. Brahman - bilo u hramu bilo u kući - počinje se punom koncentracijom pripravljati za dijalog s božanstvom.

Najprije u svjesnoj imaginaciji odbacuje svoje svjetovno tijelo i svoje grijehe. Identificira svoju dušu s božanstvom i u mislima stvara novo, ritualno čisto tijelo za nj. Kontrolira svoj dah i dopušta da kreativne snage uđu u njegovo tijelo u obliku slova alfabeta, jer u alfabetu su sadržane sve riječi, time i sve misli, sve spoznaje što ih se može uobličiti i sve stvari svijeta. Tada pušta da u svim njegovim udovima zauzmu mjesto različite fomie božanstva. Višnuist bira Višnuove fonne, šivaist Šivine. Vjernik postavlja te forme u oči, uši, usta i nos, na ramena, grudi i sve udove, sve dok cijelo tijelo ne bude ispunjeno božanstvom.

Kada je dakle tijelo pripremljeno kao prebivalište božanstva, slijedi korak meditativne koncentracije na onaj aspekt božanstva što ga valja štovati. Jer Bog ima mnoge aspekte, mnoge forme, a Božji lik reprezentira, ikonografski fiksira samo jednu od njih. Da bi je štovao, vjernik također uzima samo tu jednu fomm

On promatra svoje *tijelo kao hram* ili platformu (pltha), a svoje *srce kao sveti prostor za božanstvo.* Ondje mu priprema prijestolje od lotosa na čijim se laticama nalazi mantra Boga, to jest slogovi zaziva koji mu pripada, a čije središte čini sveti slog om. Tu se treba spustiti Bog. Odatle sad vjernik oprisutnjuje Boga koji sjedi na lotosovu prijestolju u njegovu vlastitu srcu. Koncentrira se na *dhyanu* božanstva, na njegov meditacijski stih, i jasno zamišlja njegov lik, njegov ures i njegove atribute u svim pojedinostima.

Kada se to dogodi, čovjek je posve ispunjen Bogom. A zatim počinje isti proces meditativnog pobožanstveilja i u Božjem liku, sve dok božanstvo koje prebiva u srcu vjernika ne zauzme svoje sjedište i u statui, dok ne uzmogne oživiti statuu. Taj postupak nije jednostavno prenošenje od čovjeka na kip, nego uvjetuje *istodobnu prezentnost* Boga u čovjeku i statui - kao kada gorućim svjetlom zapalimo neko dmgo.

Time je, prvo, postignuta mogućnost komunikacije na istoj razini i, drugo, stvorena je pretpostavka za vanjsko slavljenje Božjeg lika. U toj se dakle vremenskoj točki može započeti s provedbom već opisanih 16 rituala.

Promatrač zamjećuje samo vanjsko slavljenje. No poznajemo li jezik rituala, onda se nadaje da su *štovatelj i štovani identični kao atman i brahman,* da vjernik iskazuje štovanje Bogu u čovjeku i Bogu u kipu; i da se u ritalnom dijalogu između brahmana i Božjega lika doista odvija dijalog između dviju manifestacija istoga Boga.

Mogli bismo pitati: čemu sve to? Bog ipak ne treba slaviti sama sebe. No onaj tko ovako pita zaboravlja da prema hinduskom shvaćanju ne postoji ništa osim Boga i nezavisno od Boga. Kada se štovanje uopće održava, to je u izvjesnoj mjeri uvijek Božje samoštovanje. To ne vrijedi jedino u čisto dualističkim hinduističkim sustavima. No vrijedi *za sve moniste* kao i za "kvalificirani" monizam Ramanujin, prema kojemu božanstvo djeluje kao unutarnji upravitelj u individualnoj duši. Samo, nije svatko svjestan stalne Božje prezentnosti ili jedinstva. A upravo je to odlučujuće, jer samo znanje donosi konačno spasenje.

Vanjsko *žrtvovanje,* koje se potom odvija u ritualu, ima mnoge oblike. Već je rečeno da vjernik žrtvuje samo onoliko koliko može. No žrtva ispunjava svoju svrhu jedino ako je božanstvu ugodna, ako ga raduje. Pojedini kultovi u tome se zamjetno razlikuju, a tijekom vremena bili su izloženi bitnim promjenama. Tako je za vedskog Indm najdraži dar bio opojni napitak *soma,* no on se danas pojavljuje u surogatima još samo u tantričkim kultovima.

Danas se u ritualima boga Višnua primjenjuju osim nakita, odjeće, minerala i vode još samo biljni produkti uključujući određeno cvijeće i lišće, te mlječne proizvode. Višnuisti se inače užasavaju *žrtvovanja životinja,* no šivaisti ga još prakticiraju u štovanju mnogih strahotnih formi njihova boga, a šaktisti s ljubavlju žrtvuju raznim aspektima božice bivole, koze, pijetlove i ribe.

Zbog toga u nekim regijamajužne Indije višnuisti primjerice ne ulaze u hramove Sive i Sakti, čak odvraćaju lice prolazeći onuda, od straha da će se onečistiti; i obratno, šivaisti ne posjećuju višnuističke hramove, čak su ih donedavna izbjegavali, jer drže nečistima zajednička bogoslužja (bhajana) i prinošenja žrtava (kirtana) što se ondje u nekim slučajevima priređuju u prisustvu šudra i ljudi izvan kasta.

Samo u velikim hodočasničkim središtima, gdje prisutnost mnogobrojnih božanstava obećava mnogostruku milost, a svećenici svih religija nastoje profitirati od darova hodočasnika, vodiči vode proste vjernike do svetišta najrazličitijih bogova. No inače se *religijske zajednice ne miješaju u kultu,* čak ni kada žive jedne kraj drugih u potpunom miru - inače bi to bilo svjesno stapanje kultova, kao u smarta-brahmana ili u šak- tističkih višnuista u Orissi i Bengalu.

Mit - mnogoslojan fenomen

Među fonnama religioznog iskaza i medijima religioznog poučavanja mitovi u svim hinduističkim religijama imaju značajnu ulogu. Pripovijedaju se ili čitaju, prikazuju u plesu i kazalištu, nadahnjujupjesnike, umjetnike i filozofe.

Mitovi izvješćuju o postanku svijeta, o biću i djelovanju bogova i demona, o iskustvima i djelima proroka i svetaca i o nastanku svetih mjesta. Njihov je jezik jednostavan, no slike su im dojmljive, bogate pojedinostima i ispunjene mnogoslojnom simbolikom.

U nas ponekad vlada dojam da mit predstavlja nižu formu u spoznaji Boga. Da od istine više skriva nego što otkriva, da bi se stoga trebalo težiti demitologizaciji. Hindusu se nadaje nešto drugačijaperspektiva. *Mit skriva samo ako ga sluša neznalica,* jer on ne razumije jezik simbola. Znalcu mit otkriva o biću i djelovanju Božjem više nego što nam omogućuje puka teorijska pojmovnost, jer mit nosi sa sobom *dimenziju dinamike.* Od atle je mit i važan predmet meditacije, baš kao i lik božanstva ili meditacijski stih koji u riječima opisuje božanstvo.

Mit neznalici doista skriva mnogo, ali nipošto sve. Naranča je lijepa već izvana, čak i ako ne znamo da sadrži dragocjeni sok. Tako i mit ima *različite značenjske slojeve.* Ostane li neki od njih skriven, čovjek ga ipak razumije na drugoj, nižoj razini. Na njoj mit posreduje povanjštenu sliku Božjih djela, kozmogonijskog događanja i mnogo toga u čemu se može manifestirati božanska moć ili božanska ljubav, ili čak božanska nepredvidljivost.

Tako se i neznalici putem mita posreduje nešto od Božjeg bitka. Mogućnošću višeslojne interpretacije mit pruža oblik iskaza koji svakomu nešto daje i kojega se stoga ne možemo odreći. Jer božanstvo se obraća čovjeku *na svakom stupnju.*

Demitologiziranja dakako ima i u hinduističkim religijama. Ali ne dekretom za sve - nema za to ni autoriteta ni potrebe - nego preko karme i diferenciranja religiozne spoznaje ili iskustva Boga kao njezine posljedice. Na najvišem stupnju spoznaje ili iskustva Boga nalazi se i najviša apstrakcija. No niže razine nisu zbog toga manje važne. Kad njih ne bi bilo, uopće se ne bi pokrenuo uspon koj i konačno dovodi do spasenja.

Joga kao meditacijski trening

I *meditacija* je mnogoslojan fenomen. Mnogo sam je puta spomenuo ne objasnivši kako se pojavila. Budući da postoje mnoge fonne i tehnike meditacije, smislenije je ovdje samo na primjeru *joge* pokazati pod kojim se pretpostavkama meditacija općenito prakticira. Pritom se bezuvjetno zahtijeva stalna vježba.

Joga je dvoznačna riječ. Znači uprezanje, svladavanje tjelesnih funkcija, osjetila i mišljenja. Otprilike onako kao što se nestašna goveda upretu u jedan jaram, ili kao što kočijaš sapinje ždrijepce (prema slavnoj Platonovoj usporedbi) da bi ujedinio njihove snage i usmjerio ih na jedan cilj. Joga dakle označava početak toga procesa, *uprezanje i krođenje* osjetila, ali znači i rezultat cijeloga truda, naime *povezanost* individualne duše i apsolutne duše, konačno sjedinjenje *atmana i brahmana.*

To sjedinjenje je cilj koji se može postići samo uz određene pretpostavke. Prva je pretpostavka besprijekoran moralni život. *Osnovne ćudoredne zapovijedi* zajednice pružaju - samo neke vjerske zajednice to vide dru-

gačije - opći okvir čija obvezatnost nije više prisilna tek na visokom stupnju samoostvarenja, naime kada su u mišljenju i djelovanju ugašeni svi tragovi sebičnosti i požude. Ne krasti, nikoga ne povrijediti - ni djelima ni riječima ni mislima, umjereno živjeti, biti istinoljubiv i osloboditi se pohlepe najvažniji su osnovni etički zahtjevi.

Druga je pretpostavka samoodgoj. Sastoji se od vanjske i unutarnje čistoće, zadovoljstva (koje se postiže samo odricanjem požude), suzdržlji- vosti, intenzivnog studija tradicionalnih nauka i - u teističkim sustavima - poniznosti pred Bogom odnosno štovanja Boga.

Konačno, treća je pretpostavka kontrola tjelesnih funkcija putem određenih tjelesnih vježbi.

Ako su te pretpostavke ispunjene, onda se, ako ste dovoljno dugo vježbali, kontrolom disanja upravlja vitalnim snagama tijela. Zatim slijedi povlačenje osjetila od vanjskog svijeta, tako da čovjek više ne opaža što se oko njega zbiva. Takvo isključivanje osjetila stvara situaciju mira nužnu za potpuno utonuće. Mitovi o Šivi, velikom joginu, dojmljivo svjedoče o tome koliko je teško istrgnuti iz utonuća jogina koji je odvraćen od vanjskoga svijeta i koncentriran na unutrašnji predmet meditacije. Pa i

0 Budi sc izvješćuje da u svom utonuću nije opazio nevrijeme od kojega su u njegovoj blizini nastradala dva seljaka i četiri vola.

Nakon povlačenja osjetila iz vanjskoga svijeta slijedi paralelan proces u odnosu na unutrašnji svijet. I ovdje je cilj da se postupno isključuje mnoštvo unutrašnjih predodžaba i da se svijest potpuno upravi prema jednom jedinom objektu promatranja. Ako to uspije, utonuće konačno dovodi do cjelovita zora izabranog objekta meditacije, do potpunog poimanja svih dimenzija njegove realnosti.

U posljednjem se stupnju potom duhovno prodiranje i spoznavanje predmeta meditacije povećava do svladavanja distance među subjektom i objektom. U jednoj se točki razdvojenost slama. Ono što se tada događa najčešće se opisuje kao *munjevit i sveobuhvatan bljesak spoznaje* koja se uvelike odupire jezičnom prenošenju. To je doživljaj u kojem se sva bića zbijaju u jednu jedinu točku. Ujedno je to silan doživljaj sjajnoga svjetla.

Bio je to veoma sažet opis procesa joge, u kojem su se naravno morali izostaviti mnogobrojni detalji. Ne uspijeva svatko postići vrhunac utonuća i iskustva jedinstva (samadhi). Ako je postignut, najprije je teško zadržati se u njemu. Nužna je daljnja vježba. Tek savršen čovjek ima sposobnost da po volji i li zauvijek prizove stanje jedinstva. Savršeni također može sam odrediti trenutak svoje smrti.

Pobožni brahman koji ispunjava svoj dnevni ritual rijetko je savršen. No ima dugogodišnju vježbu. Svakoga dana on se koncentrira na boga kojega štuje i na svete knjige svoje predaje. Pritom još živi u stadiju domaćina koji mora brinuti o preživljavanju svoje obitelji. Meditacija mu je normalno stanje života. U starosti će zauzimati sve veći prostor. Ali, što je čovjek prije počne prakticirati, to će s više koncentracije moći učiti

1 živjeti. Stoga se u mnogim obiteljima već i djeca pripremaju za medita- cijski trening.

Razine mišljenja i istina

Na kraju bih još pokušao nešto reći o fenomenu što ga Europljanin možda najteže razumije. To je *mišljenje u više slojeva,* u hijerarhijski raspoređenim razinama, mišljenje kojim se odlikuju irmogi indijski religiozni tekstovi.

Te razine nisu čistunski razdvojene, poput kakvih ladica s etiketama u ljekarni od kojih svaka sadrži nešto drugo. Lako bismo razumjeli takvo načelo razdiobe: ovdje je Siva, tamo Višnu; ovdje apstraktno znanje, ondje mit; ovdje put oslobođenja spoznajom, ondje put spasenja putem Božje ljubavi; ovdje brahman, ondje kišna glista.

Ali nije to tako. Zapravo, kao što kišna glista može postati brahman, a brahman kišna glista, tako i šivaist u sljedećem, možda čak i ovome životu može spoznati Višnuovu veličinu i štovati ga, ili obratno. Sve zavisi od njegove karme, to jest od stanja njegove unutrašnje čistoće. Tu ima boljeg i goreg. No ono što je nekomu bolje može se drugomu, još nepripremljenomu, pokazati neprikladnim.

Izvjesno je, postoji najviša i jedina istina. Tko je spozna, taj je i oslobođen. No sve dok je nema, ili je još nema u cijelosti, barem znade da se istina manifestira na svim razinama bitka, svaki put na različit način.

I više: svaki se čovjek svjesno može istodobno kretati na više razina. Može koncipirati ono božansko kao prapočetni brahman u potpuno apstraktnoj formi i usprkos tomu pun predanosti kupati, oblačiti i ukrašavati lik nekoga boga. Može oprisutniti u svomu srcu božanstvo u svim detaljima njegova pojavnog lika što su ga stvorili umjetnici i pjesnici, oprisutniti ga u meditaciji sa svim njegovim mističnim djelima, a usprkos tome znati da je sve to samo privid, samo svjetovna pojavna fonna transcen- dentnog neizrecivog bića.

S tom sposobnosti mišljenja istine na različitim razinama povezano je i *drugačije iskustvo vremena.* Ljudi doduše žive istodobno i u istom prostoru, ali ipak pripadaju različitim vremenskim stupnjevima i različitim prostorima, . ako naime mjerimo vrijeme i prostor prema unutrašnjoj zrelosti i odmaku od spasiteljske spoznaje.

Ako su dakle sljedbenici hinduističkih religija tolerantniji nego sljedbenici dmgih religija, ne proizlazi ta tolerancija iz etičkog zahtjeva koj i je uvijek teško uključiti (ponajprije ako vlastitu istinu postavljamo apsolutno). Ta tolerancija mnogo više proizlazi iz spoznaje *unutrašnje strukture svijeta,* zajedno sa svim bićima koja su u njemu, i iz jedne svijesti o vremenu koja je strana našem jednodimenzionalnom mišljenju.

To je ta spoznaja iz koje kao sami od sebe izrastaju trpeljivost i ravnodušje i unutrašnji mir. Upravo je to ono što nam veoma nedostaje. Zbog toga nam Indija sa svojim religijama nudi nešto novo: *alternativnu misao* koju se jamačno isplati barem uzeti na znanje.

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor

Što kao kršćanski teolog odgovoriti na ovo mnoštvo infomiacija o vjerskoj praksi u Indiji? Kada bismo htjeli ocrtati analognu sliku, morali bismo govoriti baš o onome što je ovdje bilo opsežno prikazano: o *pučkoj religiji.* Jer, ne nalaze li se takve fonne i na kršćanskoj strani, primjerice u talijanskom, španjolskom, južnoameričkom, južnonjemačkom, irskom ili poljskom katoličanstvu, budući da je ta pučka religija sačuvala *srednjovjekovno-protureformacijsku paradigmu (osnovni model) kršćanstva?* Tko se ne bi složio da je i kršćanska religija ovdje izvanredno živa, šarolika, mnogostrana, bogata promjenama, prisutna u svim životnim područjima: ortopraksija prije svega u smislu ritualnih postupaka (pri čemu bismo trebali govoriti i o paralelama i razlikama između pretežno privatne brahmanske religije i javne katoličke svećeničke religije).

Pučki hinduizam i pučki katolicizam

Mogli bismo bez muke - uza sve razlike - gotovo svakom religijskom fenomenu pučkog hinduizma dokazati *katolički analogon.* I ovdje i tamo gotovo svenazočnost religioznog, i ovdje i tamo krajevi i mjesta, sakralno posebno izdvojeni: tako se u srednjovjekovno-baroknom pučkom katolicizmu, koji do danas često preživljava poput rezervata, nalaze mnoge crkve i kapele, kipići na stupovima i raspela uz cestu, sve te bezbrojne (nerijetko ukrašene) slike i statue skupa sa svijećama, cvijećem, tamjanom, blagoslovljenom vodom, glazbom. Ne poznaje li i kršćanska Europa svece zaštitnike, zavjetne ploče, plakete na vozilima, religiozne znakove svake vrste? Ne postoje li i ovdje sveta vremena i velike vjerske pučke svetkovine, slavljene kod kuće, u crkvi i na ulicama, svete povorke, procesije i ophodi u svako doba godine i dana? Zaista, ne postoji li i ovdje veliki sustav hodočasništva s milijunima hodočasnika, s mnogim starima i bolesnima, s mnogobrojnim svećenicima i prosjacima, šareno oslikanim gipsanim kipovima, amuletima, religijskim objets d'art i suvenirima, umjetnosti i kičem u svakom obliku? Ovdje se svatko može osjećati uključenim u veliku zajednicu vjernika kao pobožan sudionik svečanosti, kada se svetac ili svetica u obliku slike ili statue primaju i pozdravljaju poput Boga, nose kroz grad i ponovno vraćaju na mjesto.

Da i ne govorimo o svim mogućim formama *pobožnosti prema Mariji,* koja je, kako je poznato, postala toliko popularna da su starija i novija

prošteništa u ozbiljnoj konkurenciji (Aitotting ili Einsiedeln, Lourdes ili Fatima): gdje se sve ne slave mise u čast Gospi ili drugim svecima, s najmanje 16 upacara ili ritualnih radnja, gesta i izreka, a pretkoncilski ponti- fikal to je izvjesno doveo i do broja od 94 službe hinduističkog rituala. Pri tom se mnogobrojne počasti ne iskazuju samo Bogu ili svecima, nego i Božjim zastupnicima na zemlji; i ovdje se od jednostavnog vjernika očekuje samo mali milodar da bi bio uključen u sveti proces primanja i davanja, onoga "do ut des". Sve je to i ovdje povezano s legendama, mitovima i novim objavama (Lourdes: "Ja sam bezgrešno začeće"), kao i s čudesima (ponajprije iscjeljenjima, ali i čudesima sa suncem, kao u Fati- mi). Vidimo: sve to dakle postoji i u kršćanstvu, naročito u kršćanstvu ka- snosrednjovjekovno-baroknog obilježja, pri čemu su veoma naglašene primjese restauracije i romantizma 19. stoljeća, naročito u štovanju Marije i pape (prije nije postojalo emocionalno obilježeno štovanje pape).

No jesu li takve usporedbe uopće opravdane? Mnogi će protestirati: ne stavljamo li tako svece i anđele Katoličke crkve na isti stupanj s indijskim bogovima? Nije li u Crkvi uvijek postojala jasna *razlika*: između *obožavanja* (latria, adoratio), koje dolikuje samo Bogu, i *štovanja* (doulia, veneratio), koje se smije iskazivati njegovim svecima i anđelima? Dakle: jedino se Boga obožava, a svece se samo štuje?

Neka sve to ne bude sporno. Dakako, tko poznaje kršćansku, katoličku pobožnost iznutra, taj znade koliko se često u pučkoj pobožnosti uvijek iznova *brišu* te *granice* koje su teolozima jasne. Naročito je eklatantan primjer na katoličkoj strani štovanje ženskog načela "božanstva", kakav predstavlja *"Majka Božja":* Marija, kojoj se poslije Tome Akvinskog i u zapadnoj Crkvi nije ukazivala samo doulia = štovanje, nego i hyperdoulia = prekomjerno štovanje, i to u formama koje su često podsjećale na poganske uzore (poznato je da je bogomajčinstvo bilo definirano 431. godine na temelju "prepada" aleksandrijskog biskupa Cirila u gradu Efezu, kultnom središtu Magne Mater); Drugi vatikanski sabor morao se suprotstaviti marijanskim ekscesima.

Bilo bi dakle budalasto u hinduističko-kršćanskom dijalogu s kršćanske strane glumiti čistunca koji bi teorijski ignorirao ili nijekao ono što je raslo praktički stoljećima, taložilo se na kršćanstvu, ono što su živjeli milijuni kršćana i što je tako u svakom slučaju - žalili mi nad tim ili ne - pripadalo pojavnoj slici i u kršćanstvu. Sve bi se to moralo shvatiti i kritički analizirati u fenomenologiji religije kojajednako obuhvaća i hinduizam i kršćanstvo.

Monoteizam ilipoliteizam?

Polazimo li od konkretno življena života, a ne toliko od apstraktna nauka, onda ćemo kao kršćani biti oprezniji u prigovaranju zbog politeizma, posebno u onom što se upućuje hinduizmu. Ili bi za kršćanstvo i hinduizam trebala vrijediti dva različita mjerila? Za kršćanstvo samo visoki ideal, ali za hinduizam otrežnjujuća stvarnost? Izvjesno, na svetom Gangesu kod Benaresa, u jednom od velikihjužnoindijskih hramova ili u hinduističkim

svetištima Nepala i Balija, kao kršćani smo pod izuzetnim dojmom, no jedva da smo u iskušenju da postanemo sljedbenicima takvih religija. Obratno: bi li. primjerice hindus višnuist ili šivaist mogao u napuljskoj ili bavarskoj baroknoj crkvi, ili čak u sv. Petru u Rimu, otkriti u kršćanstvu "monoteističku revoluciju" (J. Ratzinger) koja svrgava bogove? Više monoteizma moglo bi se osjetiti u najmanjim džamijama na rubu Sahare ili u dolini Inda između Himalaje i Arapskog mora. Što dakle reći na sve ovo? Prema našim razmišljanjima o kršćanskom i hinduističkom razumijevanju Boga, možemo to reći ukratko, i o paralelama u kršćanskoj i hinduističkoj pučkoj religiji načelno primijetiti sljedeće:

- Ako kao "Boga" razumijevamo jedno najviše i najdublje načelo svega, posljednju i prvu zbilju u svijetu, ljudima i stvarima, onda su i većina *hindusa monoteisti,* jer u tom smislu vjeruju i hindusi samo u *jednoga Boga*: u prapočetni brahman, koji je identičan Višnuu ili Šivi ili Šakti te je tako ujedno apersonalan i personalan ("transpersonalan").
- No ako pod "Bogom" razumijevamo i sva ona bića što se štuju prizivanjem, molitvom, himnama ili prinošenjem žrtava, onda su i mnogi *kršćani politeisti;* jer u tom smislu oni faktički vjeruju, u praktičnom religioznom ponašanju, *u više "bogova",* kako god se oni nazivali u kršćanstvu (indijska ih terminologija naziva "deve", za razliku od jednog "brahmana" ili "Ishvare", "Gospoda").

Možda se i u hinduističkoj i u kršćanskoj pučkoj religiji više radi o *henoteizmu* nego o monoteizmu ili politeizmu: štuje se jedan Bog, ali se kvazibožansko štovanje ukazuje i dmgim likovima. U kršćanstvu se doduše manje štuju mitski likovi (izuzmemo li ipak zmajoubojicu Jurja ili Kristova nosača Kristofora) nego - osim anđela i arkanđela, "sila i vlasti" - *umrle povijesne osobe* koje su se u svom životu odlikovale kakvom formom svetosti. Svakako, osim "jedino svetog" ("tu solus sanctus") postoje i mnogi dmgi "sveci" ("sancti").

U kasnome srednjem vijeku svetački kult dostigao je takav stupanj površnosti i pretjerivanja (trgovanje relikvijama, ikonolatrija, zavjetni darovi, zavjeti!) da je reformatorski protestni pokret u svojoj "novoj" (orijentiranoj na kršćanske izvore) *reformacijskojparadigmi* crkve i teologije posve odbacio svetački kult, pozivajući se na prvu i drugu zapovijed Dekaloga - Vjeruj samo u jednog Boga i ne pravi sebi kumira! - što je glede slika doduše dosljedno provedeno samo u kalvinizmu. No nemojmo si - u pogledu na kršćanstvo i hinduizam - suviše olakšavati stvar. Upravo u usporedbi kršćanske i hinduističke prakse ne zaobilazimo pitanje:

Što se skriva iza pučke pobožnosti?

Da, kako prosuditi to zbunjujuće obilje kako raširene tako i tvrdokorne i otporne pučke pobožnosti? Kako da je ocijeni kršćanin ili hindus koji je možda odrastao s takvom fomiom pobožnosti, ali je danas više ne može ispunjavati bez zadrške? Manje je riječ o intelektualnom snižavanju ocje-

ne /Ab-wertung/, a više o teološkom pro-cjenjivanju /Be-wertung/, jer se takve religiozne izražajne forme ipak ne mogu i danas prihvaćati samo zato što već pripadaju pojavnom liku neke religije, nekog naroda. Što se dakle skriva iza faktičnog politeizma ili henoteizma koji uspijeva i u monoteističkim religijama, što iza hinduističkog panteona ili kršćanskih Svisvetih? .

Još sam prije zamijetio da kategorije *kritike religije* (primjerice marksističke) ovdje prekratko sežu, koliko god uvodile važne aspekte: pučka je religioznost (posebno u nerazvijenim zemljama) zacijelo fungirala i fungira dovoljno često kao "imaginarno cvijeće na lancu" potlačena naroda, kao "uzdisaj potlačene kreature", "duša bezdušna svijeta", "duh stanja bez duha": prema tome *"religijska* bijeda" kao *"izraz* stvame bijede" (K. Marx). Privredni i intelektualni vladajući slojevi koriste i iskorištavaju pučku religiju, hinduističku kao i kršćansku, da bi niže klase održali u zavisnosti i pasivnosti, praznovjerju i fatalizmu. S druge strane, vidjeli smo, religija se uopće ne može reducirati na te predodžbe, čak ni eskamotirati. Upravo oni koji su religiozno motivirani mogu se osloboditi otuđujućih religijskih fonni i socijalno se angažirati protiv siromaštva, socijalne potlačenosti i nepravde, za što postoje brojni primjeri u kršćanstvu, ali i u hinduizmu.

Usprkos svom političkom, privrednom i turističkom iskorištavanju pučke religije: tijekom svih ovih religijskopovijesnih izlaganja ipak nam je postajalo sve jasnije kako je u velikoj, tisućljećima staroj povijesti čovječanstva uza sve često bizarne forme ipak svugdje riječ o "ispunjenjima najstarijih, najsnažnijih i najprešnijih želja čovječanstva" (usp. S. Freud. "Die Zukunft einer Illusion" /Budućnost jedne iluzije/, 1927, Studienausgabe IX, str. 164), čiji "iluzijski" karakter ipak nipošto nije dokazan (čak ni prema Freudu!). U elementarnim željama bespomoćna čovjeka za zaštitom pred životnim opasnostima, za ispunjenjem pravde u ovom nepravednom društvu, za životom *poslije* ovoga života i za posljednjim smislom, za znanjem o postanku i cilju svijeta - snaga tih želja, prema Freudu, čini tajnu snage religije - što to ipak svugdje dolazi do izražaja u svemu ovome, unatoč zbunjujuće proturječnom mnoštvu religija? Jedno doduše racionalno nedokazivo, ali potpuno *umsko povjerenje.* da je i za, iznad, *u* vidljivom - dosežnom - raspoloživom skriveno ono nevidljivo - nedosežno - neraspoloživo! Konačno je to - uza sve moguće krinke i imena - ono Jedno koje nosi sve što je svjetovno, prožimlje ga i objašnjava i u njemu se *manifestira.* Dakako, religije se spore o tome *kako* se to Jedno manifestira u mnogome: da Ji samo u riječi ili i u prirodi, da li samo u čovjeku ili i u životinjama i biljkama, u svim stvarima. l hinduistička i kršćanska pučka vjera dakako dijele uvjerenje da se jedno Božansko ili Bog susreće najprije u asketskim, svetim ljudima, i da se daje spoznati čudesnim snagama.

A zašto da ne? Je li sve to unaprijed iskrivljeno praznovjerje? Mnogo toga može biti praznovjerje, a razlikovanje prave karizme od šarlatanstva dakako nećemo zaobići. Ali: ne postoje li i jednostavne religiozne potrebe

kojih se ne trebamo stidjeti? Nije li i u monoteističkim visokorazvijenim religijama bezbrojnim ljudima potrebno da budu blizu Boga ili Božanskog i da mogu lokalizirati religiju na poznatim svetim mjestima, gdje nalaze razumijevanje za svoje svakodnevne brige: utjehu, pomoć, ozdravljenje? Da, gdje god je neka monoteistička religija postala *religijom masa* - ovo vrijedi i za islam - visokorazvijena vjera u jedno Božan- sko bila je nedostatna; tu su se i u monoteističkim visokim religijama mogle probiti one politeističke tendencije kakvima se već odlikuju primitivne religije, štovanje svetaca čak i u islamu. Kako dakle prosuditi cijeli taj fenomen? Umjesto da pučku religiju tumačimo kao zastarjelu ili je zabašurimo kritikom religije, valjalo bi, čini mi sc, otvoriti potencijal kritičkih protupitanja upućenih etabliranim religijama i diferencirano ih pro-diskutirati: protupitanja hinduizmu, katolicizmu, ali i protestantizmu.

Kritička protupitanja

Prvo protupitanje teološkoj samosvijesti (posebno europskog) *protestantizma'.* nisu li *nestajanje pučkog,* izumiranje sakramenata, hipo-trofija sakramentalnog elementa, odvraćanje od svega osjetilnog, slikovnog, simboličkog, emocionalnog u protestantizmu također odgovorni za intelektualiziranje crkve i *osipanje zajednica?* Božja se objava ipak može zbivati i kroz - u sebi naravno često ambivalentne - radnje, geste, oblikovanja, kroz tjelesne, umjetničke, glazbene, plesne izražajne forme, kroz vidljive simbole, dakle "sakramente" u najširem smislu riječi - sve od najvećeg interesa za azijsku, a posebno za indijsku osjećajnost.

Drugo protupitanje teološkoj samosvijesti *katolicizma* (možda i hinduizma): nisu li *pretjeranost pučkog, hiper-troftja* sakramentalnog elementa, bujanje sakramenata, nesklonost spram proročkog elementa, racionalne kritike, dezideologizacije i demistifikacije također odgovorni za bijeg bezbrojnih kritičkih mislilaca iz crkve: intelektualaca, industrijskih radnika, sve više i žena i mladih koji počinju misliti kritički?

Treće protupitanje drugačije vrste, no opet upućene *pučkom hinduizmu:* ako su, doduše ne promet u Indiji, ali ustav i država Indije - nasuprot islamskoj državi Pakistanu - posvjetovljeni: ne treba li tada očekivati da će i ponašanje i ukupan život sve više biti podređeni *procesu sekularizacije,* kojije dakako polagan, ali nezadrživo grabi oko sebe? Nisu li dakle i hinduističke religije, slično islamu, usred smjene paradigmi iz "srednjeg vijeka" (kako god ga odredili) ka moderni - usred smjene paradigmi koja možda, že)i li uspjeti, kao pretpostavku također ima nešto poput religijske reformacije?

Sobharani Basu, profesorica na Hindu sveučilištu u Benaresu i autorica trotomne povijesti "Modem Indian Mysticism" (1974), piše na kraju svoga prikaza kako se i u modemoj Indijipromijenio stav prema mistici i misticima: "Opći stav modernoga svijeta spram mističkoga iskustva u pravilu je stav indiferencije, ako ne i antipatije." Zašto? Zato što je današnja generacija motrila mističko iskustvo iz "isključivo pozitivističkog i utilitarističkog kuta gledanja" i držala ga posve beskorisnim gle-

de dobrobiti društva: čak i kad bi mistik dospio do prosvjetljenja, njegov uspjeh ipak "ne bi moralno djelovao na raspoloženje individua koje konstituiraju društvo" (III, str. 93 f.). Basu se protivi tom shvaćanju i poziva se na društveni utjecaj Shankare, Ramanuje i Madhve, ali i na novije mistike i reformatore kojeje obradila, od Ramakrishne do Aurobinda i Majke Anandamayi, koji su svi na razne načine služili kao društveni uzori; oslobođenje pojedinca moralo bi se motriti u kontekstu oslobođenja svih (tako i u "Some Mystics of Modem India", 1979). No Basu priznaje da moderno znanstvenotehnološko društvo zadaje i u Indiji nove probleme. Zapravo: i ovdje bi se mogla primijeniti sva kritičko-prosudbena razmišljanja o smjeni paradigmi i problemu sekularizira, iskazana već u vezi s islamom. Primijenimo konkretno na hinduizam samo nekoliko primjedaba koje rasvjetljuju ambivalentnost današnje prijelazne situacije.

Transformacija religije

Indija ostaje dojmljivim primjerom protiv religijskokritičke teze o odumiranju religije: hinduističke religije, koje iza sebe imaju već toliko smjena paradigmi, iznova se mijenjaju, ali ne umiru! Najprije ukratko o *preživljavanju religije:*

1. Usprkos nečuvenim prijelomima, posebice od 19. stoljeća - kolonijalizam, religijski i socijalni reformacijski pokreti, nacionalna nezavisnost, uključivanje u svjetsku komunikaciju, industrijalizacija, moderniziranje života - religija još uvijek ima *glavnu ulogu* kako u privatnom i obiteljskom tako i u javnom i političkom životu.

2. I u pogledu na europsko-američku modernu hinduističke religije potvrdile su svoje izvanredne snage *adaptiranja, asimiliranja* i *integriranja,* koje gotovo same povezuju divovski podkontinent. Bila riječ o sadržajima vjere ili o religioznim praksama: istodobno se staro prilagođuje bez muke, a novo se apsorbira. Mitsko se iznova tumači, naslijeđeno se iznova interpretira, suvišno se neprimjetno odbacuje. Stoga u Indiji konstatiramo neograničenu sposobnost vjerovanja.

3. Tako se, još više od katoličanstva, hinduizam pojavljuje kao *"mixtum composilum"* ili *"religija suprotnosti*mješavina često heterogenih elemenata. Staro i novo, tradicija i adaptacija, naivnost i prosvijećenost često stoje nepovezani jedno uz drugo ili se samo u nuždi pojavljuju harmonizirani. Štošta i gotovo sve moguće je konačno zbog toga stoje tradicionalnom hinduizmu u osnovi strano zajedničko bogoslužje i što se religija, kako smo zamijetili, primamo ispunjava u obitelji.

No varamo li se kada uza svo preživljavanje religije i u Indiji ustanovljujemo simptome *epohalne smjene paradigmi?* Cini se da je u toku transformacija religije u velikom stilu:

1. Proces *sekularizacije,* uvjetovan industrijalizacijom, urbanizacijom, modernizacijom života i širokim razvojem komunikacijskih tehnika, ne-

zadrživo napreduje: ono što je od svjetovnog stava već prisutno u nedvojbeno veoma tankom, zapadnjački obrazovanom gornjem sloju i u mnogih studenata sve se više ocrtava i u imućnom srednjem sloju te među industrijskim ra&iicima u velegradovima (u velikoj mjeri izdvojenima iz ka- stinskog sustava); stoljećima izolirane seoske kulture također bivaju postupno zahvaćane, a snažno ukorijenjeni seoski hinduizam uzdrman. Obrat u procesu sekularizacije nije vjerojatan, a povratak u prednovovje- kovne odnose već je sada isključen; to već jamče radio, televizija, danas sve više i videokazete.

2. S pojavom modeme moglo bi nestati i. mnogo *vjerskih narodnih običaja*: ne mislimo time samo na mnoge askete u šumama i svete krave na ulicama, nego na još mnogo toga što sporni N. C. Chaudhuri bičuje u svojoj kritici hinduizma kao praznovjerje, kukavički strah i bijednu po- kornost, da, kao šarlatanstvo i hokus-pokus, potpuno različite od visoke indijske metafizike. Nije samo religijski nemar, nego su ponajprije zahtjevi modernog života sa strogom podjelom dana krivi za to što su, posebno u gradovima, prestale mnoge dugotrajne kućne ceremonije. Vjerske su se svečanosti u mnogome srozale na pučke zabave; u selima se raširila tehnologija i masovni mediji, ali i materijalističko raspoloženje (tri četvrtine svih Indijaca živi na selu). Zanimanje za politiku - nažalost ugroženo zastrašujućim padom političkog morala - u mnogih isključuje zanimanje za religiju (tako često zloupotrijebljenu pri osvajanju političke moći).

3. Religijski utemeljen *kastinskiporedak* (uza sve analogije s izdvajanjem socijalnih grupa u drugim europsko-američko-afričkim društvenim sustavima ipak tipičan za hinduizam i još uvijek glavna zapreka za njegovo širenje izvan Indije) pokazuje barem u gradovima slične znake raspadanja kao prije europski staleški poredak; "nedodirljivost" je ukinuo svjetovni indijski ustav 1947, a protiv kastinskog poretka već se dugo bore vjerski refonnatori i lijevi političari.

Kada se, kako smo čuli, uslijed uvođenja opće školske obveze (iskorjenjivanje nepismenosti) i modernog odgojnog sustava uvelike skrati kastinski uvjetovana inicijacija uz gurua - koja jedino pripadnike triju gornjih slojeva čini dvaput rođenima! - "raspad tradicije" vjerojatno će zahvatiti sva četiri tradicionalna životna stadija. Onda će i u religijski utemeljenoj tradiciji roditelji teško birati djetetu bračnog partnera bez njegova sudjelovanja. Tada će se postupno nadomještati ritualne predodžbe o čistoći i tabui, povezani s kastinskim sustavom, koji višim kastama zabranjuju izvjesne "niže" poslove, a drugima ih zapovijedaju (posebice "nedodirljivima", još uvijek u najboljem slučaju toleriranima, ali ne i akceptiranima). Tada će morati prestati i društvena i privredna diskriminacija oko 110 milijuna "nedodirljivih" (Gandhi ih je, kako smo čuli, nazivao "harijan", "djeca Božja"); oni i sada žive u neljudskoj bijedi, u južnoindijskim selima još uvijek im se zabranjuje ulazak u hram, zatvara pristup zdencima i hotelima, uskraćuju službe poput frizerske. No njihov gnjev zbog atmosfere kastinske represije neprestano dovodi do krvavih represalija srednjih

i gornjih slojeva i u prenaseljenoj sjevernoj Indiji; zbog toga je upravo u posljednje vrijeme u "nedodirljivih" dolazilo do masovnog obraćanja na islam. Tada će se trajno iskorijeniti privilegije brahmana u društvu, slično kao i srednjovjekovne povlastice plemstva i klera u europskom novom vijeku.

Primijetimo još da kršćani nemaju razloga za osjećaj nadmoći, zbog religijski inspiriranog terora u Irskoj, apartheida u Južnoj Africi i bijede u Latinskoj Americi primjerice. Siromašnih, potlačenih i izrabljivanih ima nažalost mnogo i na kršćanskom podmčju.

Mistika i akcija

U ovoj prijelaznoj situaciji u budućnosti bi sve moglo ovisiti o tome da se religija i *duhovno* i *društveno dokaže kao snaga koja se mijenja*: kako u kršćanstvu tako i u hinduizmu. Bilo bi naime usprkos svemu grubo pojednostavnjenje kada bismo mislili da je hinduizam zbog svoga mističkog osnovnog karaktera zauvijek unatrag okrenuta religija, spremna jedino da se drži uz prastaru predaju i postiže spasenje samo mitom, ritualom, meditacijom i jogom; niti je kršćanstvo zbog svoga proročkog temeljnog karaktera nužno religija okrenuta naprijed, usmjerena na dubokosežno obnavljanje svih odnosa u kojima su ljudi postajati prezrenim bićima. Time bismo potcijenili religijsku potenciju hinduizma baš kao što bismo precijenili kršćansku.

Čuvat ćemo se ovdje pseudodilema: između integracije i emancipacije, meditacije i akcije, potreba za redom i žeđi za pravdom, između spasiteljsko-čuvarske funkcije religije i njezina kritičko-oslobodilačkog impulsa ne mora biti suprotnosti! Zašto se upravo toliko promjenljiva indijska religija ne bi i dalje mogla mijenjati i dokazivati u novoj paradigmi, ne samo kao *ponuda smisla, stabilnosti i utočišta* nego i *motorprosvjećivan- ja, emancipacije i oslobođenja?* Ni kao kršćani niti kao hindusi ne moramo birati između odricanja svijeta i angažmana u svijetu, između koncentracije na unutrašnje dubine čovjekove ili na solidarnost s bližnjima! Ne, *mističko iskustvo* i *socijalna akcija* ne moraju se isključivati.

Hinduističke religije koncentriraju se tradicionalno na oslobođenje u apsolutnom smislu: spasenje iz ovoga bolnog života i sjedinjenje s apsolutom. No i u Indiji mnogi su već rano shvatili ono što južnoamerička *teologija oslobođenja* s pravom najviše naglašava: spasenje *i* mijenjanje svijeta, oslobođenje čovjeka kroz Boga *i* oslobođenje čovjeka kroz čovjeka spadaju zajedno - pučka religioznost kao socijalnopolitički oslobodilački potencijal! Kao i kršćani, tako je i većina hindusa dugo jednostavno prihvaćala patnju i tlačenje (kao "volju Božju", kao "karmu") i odgađala oslobođenje pouzdajući se u onostranost ili nirvanu. Danas se ipak od čovjeka očekuje da se sam oslobađa: od nasilja prirode, od društvenog nasilja, vlastita nasilja, da se oslobodi skrbništva, prikraćenosti, društvenog potčinjavanja...

Mnogi hindusi, posebice obrazovani, studenti i mladež, nisu se otuđili ili opet priklonili tradicionalnoj religiji samo zato što su došli u dodir s

neohinduističkim reformacijskim pokretima. Muževi kao što su Gandhi, Ramakrishna, Vivekananda i Aurobindo, filozof religije Radhakrishnan i pjesnik Tagore oci su obnovljenog hinduizma koji je - većinom pod kršćanskim utjecajem - već rano uočio određene religijsko-socijalne nepravedne tvorevine i odnose, i nije se borio samo za nacionalno oslobođenje nego i za religijsku obnovu i socijalne reforme.

U svezi s tom religijsko-socijalnom obnovom, refonnom i oslobođenjem u hinduizmu postavlja nam se jedno načelno teološko pitanje što ga - pomislimo li na križarske ratove, inkviziciju, spaljivanje vještica i dmge gadosti - naravno valja postaviti i u kršćanstvu.Glede fenomena kao što su ritualna ubojstva djece i spaljivanje udovica, pojedinačno izvršavanih i u našem stoljeću, glede preranih brakova, ostataka prostitucije u hramovima, ritualnih masovnih klanja životinja, magije i praznovjerja, ponajprije glede religijski sankcionirane socijalne i privredne diskriminacije "nedodirljivih", i hindusu se, uza svo mišljenje u više slojeva, uza sav etički relativizam i sav antidogmatsko-mistički svjetonazor, postavlja pitanje: ne postoje li kriteriji za razlikovanje pravih od krivih elemenata u religiji: za razlikovanje religije od pseudoreligije? Kako se upravo u hinduističkom kontekstu obrazlaže što će pojave poput spomenutih i mnogi hindusi danas barem moći odbaciti kao "krive" ili "loše" forme religije, boriti se protiv njih i ukinuti ih? Što nas štiti od projekcije *proizvoljnih* potreba?

Tom pitanju o kriterijima istinske religije htio bih se dmgom prilikom vratiti na više teorijsko-načelan način; i sam pokušaj takve religijske kri- teriologije probio bi okvir ovih "odgovora". No vratit ću se na jedno pitanje povezano s kriterioloških: na problematiku mita i demitologiziranja spomenutu već u drugom "odgovom".

Istina slike i priče

Kako u kršćanstvu i islamu tako je i u hinduizmu bila i jest riječ o tome da se pod formama nove paradigme prilagođenim osjećaju i vremenu očuva supstancija religije. No indijska nečuveno bogata mitologija o kojoj smo slušali, koja i danas raste i bavi se često čudesnim formama i bogovima, svakako postavlja pitanje kršćaninu, ali i kritičnom hindusu: trebamo li svo to nabujalo mitsko tkanje, takvo kakvo jest, akceptirati, jednostavno ga prihvaćati kao dmgačiji, niži značenjski sloj, čak kao izraz religijske vitalnosti? Kako se uopće postaviti prema problemu mitologije?

Od prapočetaka u davnini religija i mit nerazrješivo su povezani, a religijska se pomka prenosila u mitsko-legendarnom ruhu. Poznato je da i biblijski i hinduistički spisi potječu iz vremena kada je ljudima još bilo blisko mitološko mišljenje, gdje se - dmgačije nego u znanstvenom mišljenju - posve samorazumljivo računalo sa stalnim upletanjima natprirodnih sila u tijek prirode i povijesti (za današnju prirodnu i povijesnu znanost taj je tijek samozakonito-kontinuiran). O izuzetnom utjecaju mitova na ukupan životni poredak - bili to biblijski, indijski ili Homerovi mitovi, mitovi starog Rima, srednjovjekovlja ili pak mitski nadomjesci novoga vijeka - već sam govorio na početku drugoga kršćanskog "odgo-

vora"; znanost o religiji, antropologija, psihologija i sociologija mnogostruko su isticale smislotvomu i socijalnu integracijsku snagu mitova: ne samo u religioznom tumačenju svijeta i umjetnosti nego i općenito u individuaciji i socijalizaciji čovjeka.

Međutim, zar i danas, u vijeku znanosti, tehnologije i industrije, ne susrećemo uvijek - glede postmoderne možda čak iznova - *nužnost slikovitog pripovjednog posredovanja*: da bismo razumjeli sve složeniji svijet; da bismo predočili sve nejasnije "drugo stvaranje" - podvrgnuto tehno- loško-administracijskoj eliti koja se stalno služi fonnulaičnim apstrakcijama, matematičkim šiframa i programskim kompjutorskim jezikom? Pogledamo 1i na preplavljeno tržište stripova i znanstveno-fantastične literature, čini se da se ne možemo odreći arhetipskih osnovnih simbola i mitoloških pripovjednih izražajnih formi želimo li . sami rasvijetliti naše Odakle i Kamo. Religija stoga smije mimo poći od onoga što potvrđuju sociološko-psihološka istraživanja i komunikologija: da ni naši suvremenici ne žive samo od argumentacije, nego i od *priča*, ne samo od pojmova, nego i od *slika,* često prastarih slika, i da se uvijek iznova stvara nužnost važećih . slika i priča koje treba prepričavati. Jer već smo prije vidjeli - u vezi s Božjom "igrom" sa svijetom - da sc slike i simboli mogu razumijevati i posve nemitološki, da *de-mitologiziranje* - i za Rudolfa Bultmanna - *ne znači da se jezik lišava slika.*

Nemojmo pritom previdjeti: ne samo naše slike (kao što je "igra" ili Božja "žrtva klanica") nego i naši najpromišljeniji *pojmovi* (kao što su "djelovanje", "briga", "milost", "ljubav" Božja) ne mogu nikada izravno obuhvatiti posljednju zbilju koju zovemo Bogom. Što preostaje nama ljudima? I ti su pojmovi izgrađeni u skladu s čovjekom, jesu i ostaju *"analogni"* (čovjek ih, znači, "kazuje uvis") i stoga slično-neslični pojmovi, za koje sc možemo samo nadati da će nam moći otvoriti živi pristup do skrivenog Jednog, ne-dohvatnog, ne-pojmljivo sveobuhvatnog-sveprožimljućeg.

Ne, istina nije jednaka faktičnosti, nije jednaka historijskoj istini. Ono što smo u ekspoziciji čuli o hinduizmu vrijedi - mutatis mutandis (s nužnim preinakama) - i o kršćanstvu: kao što postoje *različite razine, slojevi i vrste zbilje*, tako postoje i različite razine, slojevi i vrste *istine:* često čak u istoj pripovijetki. U srednjovjekovnoj su teologiji pomalo shema- tično razlikovali četverostruki smisao pisane riječi. Ali, ne vrijedi li to i danas? Novinska vijest o čovjeku napadnutom na putu iz Jeruzalema u Jerihon može me možda ostaviti posve ravnodušnim iako je - nažalost - istinita, historijski istinita. Obratno, fiktivna priča o milosrdnom Sama- ri ćaninu na istome putu može me izravno dirnuti. Zašto? Zato što sadrži više istine, ne samo čistu činjenicu, čisto historijsku istinu, nego je meni značajna, za moju egzistenciju relevantna, "egzistencijalna", da, "politička" istina. Historičarovo pitanje "kako je to zapravo bilo" neadekvatno je spram priče kao što je ova o Samarićaninu ili o razmetnome sinu. Poezija, parabola, legenda ili saga ima svoj vlastiti smisao i može na svoj način naviještati relevantnu istinu. Osim logike glave postoji i logika srca.

Ni Biblija nije primamo zainteresirana za historijsku istinu, nego za istinu relevantnu za našu dobrobit, naše spasenje, za "istinu spasenja". Ni biblijske priče ne žele da ih se samo secira prema tradicijama i propituje prema historijski provjerljivimmnjenicama, čime sejedino i bavila jedna historijsko-kritička teologija. Cak i ondje gdje se jednostavno izvješćuje one često žele izgovoriti više od jedne istine. Nije u tim pričama riječ o čistim informacijama, riječ je o pomkama koje nose karakter obećanja ili prijetnje. U prvom planu interesa nije teorijska istina, nego praktično pitanje *o značenju za nas.* Ovdje se moramo izravno vratiti pitanju mita - ne rabiti tu riječ kao što se danas često inflacijski čini u politici, kritici društva i kulture ("mit" revolucije, novca, Kennedyjevih), nego u strogom smislu (priča o bogovima). Posve se trijezno postavlja pitanje:

Sto se treba dogoditi s mitovima?

Mora li onaj koji u našem znanstvenom vijeku potvrđuje nužnost priča i slika potvrđivati i nužnost *mitova ili priča o bogovima,* gdje se o *bogovima ili o Bogu govori kao o ljudima?* Još na početku drugoga "odgovora" priznali smo da mitovi mogu pokrivati dubinske stmkture čovjeka i svijeta, prostora i vremena, prezentirati životne modele, posredovati životnu orijentaciju i moć spasenja. No shvaćati tada te mitove kao historijsku činjenicu ili ih oktroirati kao obvezatnu istinu vjere značilo bi krivo ih razumjeti. U hinduizmu se to nikada nije činilo; ne bi se trebalo ni u kršćanstvu. *Mitovi su* dvostrani, *ambivalentni.* Stoga u vremenu u kojem više ne mislimo mitološki nego znanstveno-analitički, u vremenu s kojim sve više treba računati i u Indiji, u pogledu na različite značenjske razine valja ujedno pomisliti na više toga:

Prvo: kao ni u kršćanstvu, tako se niti u hinduizmu mitovi *ne bi trebali uzimati doslovno.* Zašto? I u Indiji bi u dogledno vrijeme posljedicom takve "srednjovjekovno"-konzervirajuće mistifikacije bilo neznanje i mračnjaštvo u narodu i sve veće gubljenje vjere među obrazovanima. Ili bi možda nižim slojevima stanovništva trebali biti dovoljno dobri niži slojevi značenja? Ne, ako se mitsko u nemitskom vremenu jednostavno konzervira, to ide na štetu religioznog sadržaja koji - zamijenjen s mitom - pušta da vjera degenerira u *praznovjerje.*

Drugo: obratno, ni u kršćanstvu niti u hinduizmu *ne* smiju se svi mitovi jednostavno *kritički eliminirati.* Zašto? Posljedicom takve prosvjetitelj- sko-analitičke racionalizacije bilo bi spiritualno osiromašenje; fantazija, snaga mašte i emocije, spontanost i kreativnost općenito presušili bi u korist intelekta. Vjerska tradicija obuhvaća cijeloga čovjeka samo ako se ganuće ne nadomješta poimanjem, slike pojmovima, priče apstraktnim idejama, pripovijedanje proklamiranjem i apeliranjem. Posljedicom bi bilo osipanje vjerske zajednice, sklonost remitiziranju spiritualnog vakuuma što ga je ono samo prouzročilo. Ako se mitsko jednostavno eliminira, onda to ide na štetu religioznog sadržaja koji - odbačen s mitom - reducira vjeru na *umsku pobožnost.*

Treće: Prava kritička interpretacija teče između tradicionalizma (favoriziranog ponajviše u Indiji) i (zapadnjačkog) racionalizma; svjesna "dijalektike prosvjetiteljstva", ona se distancira od *svih* fonni praznovjerja, kojemu u moderni pripada i vjera u razum. Kritička teologija ne želi to mitsko ni konzervirati ni eliminirati, nego - poslijeprosvjetiteljski - *diferencirano interpretirati.* Zašto?

I mit, koliko god nam se do sada činio zamršenim, proturječnim i pretjeranim, sadrži već dio logosa. Da, pripovjedan a ipak nepovijesan, smislotvoran a ipak nepojmovan, on svejedno *može* na zomo-personifi.cirajući način *biti pristupom do posljednje zbilje,* a to i jest za nebrojene ljude koji su još uvijek usko vezani uz mitsku misao. Kao što je prije bilo izvedeno iz kršćanske perspektive: ako prema Starom i Novom zavjetu Božja "objava" može postojati i u stvorenju, ako, primjerice prema Djelima apostolskim, Bog pogane nije ostavio u neznanju, ako prema Ivanovu Proslovu božanski Logos prosvjetljuje svakoga čovjeka koji dođe na ovaj svijet, ako čak prema Karlu Barthu osim jednoga svjetla Isusa postoje i druga svjetla, osim jedne Riječi i druge istinite riječi, ako time, mislimo li logički dalje, religije mogu biti putovima spasenja za ljude izvan crkve: onda nećemo moći isključiti da su bezbrojni ljudi duge pretpovijesti i ove tako tjeskobne sadašnjice na temelju istine mita doživljavali i doživljavaju tajnu ove zbilje, misterij Božji. Hereza za kršćanina? To izričito potvrđuje i Deklaracija o nekršćanskim religijama II. Vaticanuma: "Tako u hinduizmu ljudi istražuju božansku tajnu, izražavaju je u neiscrpnom bogatstvu mitova i u dubokim filozofskim pokušajima, i kroz asketske fomie života ili duboku meditaciju ili ljubeće-povjerljivo utjecanje traže u Boga oslobođenje od tjesnoće i ograničenosti našega položaja" (čl. 2).

No danas smo možda, kada pojedini intelektualci otuđeni od institucionalizirane religije pozivaju na "povratak bogova" (uzalud prizivan još u njemačkoj klasici, romantizmu i nacionalsocijalizmu), ponovo u opasnosti da mitove - estetizirajući, psihologizirajući, filozofirajući - repristiniramo, umjesto da ih kritički interpretiramo. Nemamo ništa protiv refleksivnog iščitavanja i književnog novog oblikovanja starih mitova poput onih o Odiseju i Antigoni, Edipu ili Faustu, kako se sve to uvijek iznova zbiva u njemačkoj, francuskoj i engleskoj suvremenoj književnosti. Ali: ne neoromantično remitiziranje kao nadomjestak religiji; moderno tumačenje mita ne smije podupirati nijednu hermeneutiku legitimacije ili opravdanja prilagođenu određenom duhu vremena.

Što god rekli o različitim značenjskim razinama: *stručna kritika* nezaobilazna je u interpretaciji kako kršćanskih tako i hinduističkih spisa. To jednako vrijedi i za starozavjetne priče o ratovima s njihovom nezamislivom okrutnosti i za indijske mitove koji više ne odgovaraju intelektualnim ili etičkim zahtjevima našega vremena,. Da, otkad se na početku 19. stoljeća radža Rammohan Roy, prorok indijskog nacionalizma i pionir refomie hinduističke religije, prvi puta programatski pobunio protiv, prema njemu, fatalnog sustava vjerovanja u idole i povređivanja humanih i socijalnih osjećaja koje iz toga slijedi, i mnogi su se hindusi izjasnili ne samo

za vjeru u jednoga Boga, nego upravo za religiju na moralnom temelju. Da, i iz perspektive kršćanske teologije vrijedi:

- Indijski mitovi, ujedno skrivajući i otkrivajući, ne mogu se u kršćanskoj vjeri jednostavno odbaciti kao praznovjerje ili nevjemištvo; hindusima, ponekad i kršćanima, oni mogu omogućiti pristup do tajne "božanskog", da, do samog Boga.
- Ali ni kršćani ni hindusi ne bi trebali dalje slijepo prenositi indijske mitove kao jedini mogući izraz vjere: valja ih razumno podvrgnuti stručnoj kritici, koja se može provoditi imanentno hinduistički (primjerice prema Glti), sa stajališta znanstvenog mišljenja (kritike religije i ideologije) ili prema kršćanskoj poruci.
- Današnjica ne treba "novu mitologiju" da bi svladala krizu moderne u postmodernoj paradigmi (poslije narodnog rasnog ludila, kakve bismo još smislotvorne i integrativne priče o bogovima ili kakav još "mit 20. stoljeća" trebali iznaći?). No treba nam "novi religiozni jezik" koji - ne vraćajući se prije prosvjetiteljstva, već izlazeći iz njega - izmamljuje novo značenje od starih slika, simbola, priča, a možda i od starih mitova, nisu li očito ispod naše intelektualne i etičke razine. Onima koji su zabludjeli u racionalizmu i_ nihilizmu, umjesto "vraćanja bogova" - "povratak jednom istinskom Bogu".

Dakle i glede mitologije postavlja se (u znanosti o religiji i teologiji nepravedno zapostavljeno) pitanje o kriterijima istinitog i lažnog, dobrog i lošeg u različitim religijama. No kako god načelno na nj odgovarali, valja zapamtiti: uza sve analogije, ipak postoji fomialna razlika koju svakako valja imati u vidu, razlika između vedskih mitova, starih indijskih priča o bogovima, i biblijskih priča Staroga zavjeta, a naročito priča o Isusu u Novom savezu. U čemu je ta razlika?

Historijsko pitanje

Prije ikakva početka trebali bismo se čuvati klišea: Indijci misle mitološki, a Židovi, kršćani i muslimani povijesno. Ne, i u *Indiji* postoji *povijesno mišljenje,* kada je riječ o političkoj povijesti, spaljena je doduše većina starih arhiva, no ipak je sačuvano dovoljno historijskih spisa (primjerice popisa kraljeva) koji svjedoče o historijskoj svijesti. Glede religiozne povijesti, zamjetno je povijesno zanimanje, posebice u pitanjima kontinuiteta, a time i autoriteta religijske tradicije (sukcesija gurua). Znači: nije ni u indijskim religijama sve nepovijesni mit. Mnogo je toga - primjerice mitovi o Indri u arijskom upadu ili Krišnin život u sukobu arijskih plemena na polju Kuru - povijesno utemeljeno. No samo malo toga je historijski istraženo.

Obratno, i u *Bibliji* ima *mitskoga mišljenja,* elemenata mitske pobožnosti, i može se - već prema širem ili užem pojmu mita - pronaći manje ili više mitova, čak i tročlana mitska slika svijeta (gornji svijet -

svijet - donji svijet). Kršćanski teolozi nikada to ne bi trebali osporavati. Ako sve što je antropomorfno u Bibliji i ne nazivamo mitskim (nisam uzalud oštro razlučivao mitski, slikoviti i analogni jezik), upravo u *Starome zavjetu* možemo naći ono mitsko i u definiranom strogom smislu: mitove o postanku i kraju svijeta, o raju i o prvom padu, o prvim vodama, borbi sa zmajevima, borbi s Bogom, Božjem stupanju na prijestolje...; mitskih motiva ima i u psalmima i u Prvog i Drugog Izaije...

Za Stari je zavjet dakako tipično pomicanje izvorno mitskog obrasca kakvo ne nalazimo u kozmogonijskim mitovima Veda: prirodne se sile depersonaliziraju i lišavaju čarolije. U babilonskom mitu primjerice drugi bogovi izglasavaju Marduka za kralja i zaklinju mu se na vjernost. U hebrejskoj Bibliji Jahvin dolazak znači pobjedu nad bogovima, nad silama kaosa, kaotičnim vodama, zmajem Levijatanom, neprijateljima Izraela općenito. Pritom se plemenski bog Jahve - ne pukim "razvojem" ili "pučkom psihologijom", nego u konkretnim iskustvima "proroka" - sve više razumijeva kao jedan Bog svih naroda i gospodar svemira.

Drugim riječima: već je za Stari zavjet tipično *historiziranje nadvre- menskog mita.* Obrasci vječnih stanja i zbivanja što se zrcale u mitu usi- đruju se u povijest naroda Izraela: povijesno se usidraju ponajprije u izlasku Mojsijeva naroda iz Egipta.

Taj događaj egzodusa čini temelj teološkom razumijevanju Jahveova ustoličenja (uspona na prijestolje) i kraljevske vladavine, kakva je primjerice opjevana u psalmima i kakvu reflektiraju glede budućnosti (eshatolo- gija) i početka (protologija) čovječanstva i svijeta. Jezgra starozavjetnih mitova - ponajviše preuzetih iz babilonsko-kanaanskog ili egipatskog prostora -jest sada *povijest koja se zaista dogodila.* Stoga se na mitove često samo cilja, a da se ne preuzima njihov sadržaj. Stoga je i u Starom zavjetu često manje riječ o mitovima (u kojima djeluju bogovi), a više o legendama i sagama u kojima djeluju ljudi. Stoga su česta nađovezivanja, kao u pripovijetki o gradnji Kule babilonske ili u pričama o egzodusu, na stvarni hramski toranj, na događaje koji su se zaista zbili. Cesto je čak riječ, kao u Knjigama o kraljevima, o izravno historijskim pripovijetkama. Taj proces *historiziranja* može se također razumijevati kao *de-mitologiziranje* što su ga poduzele same starozavjetne predaje i sami autori - u interesu veće čistoće, ujedno i povijesne širine razumijevanja Boga.

Ovo posebice vrijedi za *priče o Isusu,* koje - uza svo ruho legendi, saga, čak i mita (egzegeza primjerice upućuje na bezgrešno začeće, Isusovo uzašašće i silazak nad pakao) - žele pripovijedati o povijesno jedinstvenim događajima, o povijesti koja se *doista dogodila* i stoga se u načelu može ispitati historijskom znanošću, dakle o *historijskoj povijesti.* To može biti nevažno ljudima koji vjeruju u mitove. No ljudima koji zive u poslijemitskom dobu, u velikoj mjeri obilježenom prirodnim znanostima, tehnologijom pa i historijom, to je od prvorazrednog značenja.

To znači da evanđelja u cjelini, premda ne žele biti historijskom biografijom nego naviještanjem, propovijeđu, katehczom, ipak izvješćuju o povijesti što se doista dogodila, o stvarnom čovjeku Isusu iz Nazareta koji

je živio, djelovao, borio se i trpio u posve određenoj zemlji, u posve određenom vremenu. A onome tko vjeruje u Isusa i čini ga konkretnim mjerilom svojega ponašanja nije svejedno je li Isus povijesni lik, putujuća legenda ili mit, je li djelovao kao hijerarh, monah ili socijalni revolucionar, je li priznavao povlastice rođenja, kaste ili rase, je li se držao uz bogate i moćne ili siromašne i ugnjetene, je li propovijedao nasilje ili nenasilje, gospodarenje ili služenje, osvetu ili opraštanje, je li njegova smrt uslijedila s pravom, je li konačno opravdan ili nije... Ukratko, čovjek bi želio znati da li i koliko njegova vjera ima oslonac u povijesnoj zbilji.

No ovdje vjerojatno proturječje postaje očitije: neće li takva vjera, orijentirana na povijesnu osobu Isusa Krista, unaprijed voditi otuđenju ("alijenaciji") od indijske kulture?

Historijska i kozmička dimenzija

Mnogi hinduistički mislioci koji su se bavili Kristovim likom potvrđuju Krista, ali odbacuju kršćanstvo (crkvu), kao, na liniji Svamija Vivek- anande, Svami Abhedananda, "Why a Hindu accepts Christ and rejects Churchianity", 1965. Ima kršćanskih teologa koji su se pokušali približiti indijskom mitološkom mišljenju tako što su sve više zanemarivali povijesnog Isusa (u smislu Evanđelja), a umjesto toga polazili od kozmičkog Isusa (nastavljajući se na Ivanov Proslov i poslijepavlovske poslanice Efežanima i Kološanima). Tako je Raymonđo Panikkar, uman i zaslužan katolički pionir hinduističko-kršćanskog dijaloga, u svojoj knjizi "Nepoznati Krist hinduizma" ("The Unknown Christ of Hinduismus", 1964) pokušao s približavanjem pomoću usporedbe: Kako se u nekim klasičnim indijskim tekstovima brahman (apsolut, transcendentno, nepoznato) odnosi prema Ishvari (Gospodaru, Stvoritelju, Bogu), tako se u kršćanstvu Bog (Otac) odnosi prema Bogu Sinu (Logosu, Kristu). Tako Panikkar i u indijskim tekstovima može pronaći nešto poput razvijena nauka o Trinitetu.

Uza sav respekt pred Panikkarovim hrabrim teološkim probojem: koliko god bila pažnje vrijedna ta usporedba - provedena "odozgo" na razini spekulacije - ipak je upitno nismo li time nepravedni prema indijskim predodžbama. Ne uspoređuje li se ovdje spekulacija sa spekulacijom? Ne misli li se ovdje još previše zapadnjački? Takva usporedba svakako pretpostavlja na kršćanskoj strani već potpuno razvijen nauk o Trinitetu, kakav postoji tek od kraja 4. stoljeća među novonicejskim crkvenim očima, no kakav ima malo veze s Isusom iz sinoptičkih evanđelja, Isusom koji o takvoj "tajni" ne progovara ni riječ. Možda bi i Panikkar mogao ovdje posumnjati: trebamo li i od Indijaca očekivati svo to helenističko razvijanje dogmi, i hoće li to tada biti kršćanska indijska teologija? Takva teologija može u velikoj mjeri zanemariti Isusa Evanđelja, baš kao i historijsku kritiku Biblije i tradicije.

Ipak, i kristologiji se sada očituje ona *strukturna razlika* između hinduizma i kršćanstva koja je postala vidljiva iz individualnopovijesne perspektive još u hinduističkom nauku o ponovnom rođenju i koju sada u motrenju svjetske povijesti moramo točnije odrediti:

Prema svojoj staroj, velikoj, klasičnoj tradiciji, hinduističke religije vide Boga, svijet i čovjeka u *prirodno-cikličkom kontekstu,* koji dakako nipošto ne isključuje singulamo djelovanje objave unutar ciklusa.

Prema svojim najranijim, temeljnim tradicijama, proročke religije - židovstvo, kršćanstvo i islam - vide Boga, svijet i čovjeka u *historij- sko-povijesnomprocesu* koji dakako uvijek ima i kozmičku dimenziju.

Time smo svakako već naznačili: klasične suprotnosti između hinduizma i kršćanstva valja doduše shvatiti ozbiljno, ali ih ne treba preuveličavati. Različite "strukture mišljenja", prijašnje "ograde", mogu postati "mostovi" (veli W. Roth, u: A. Biirkle, "Indische Beitrage zur Theologie der Gegenwart" /Indijski prilozi suvremenoj teologiji/, 1966). No do sada se to jedva događalo u vezi s posredovanjem kozmičke i historijske perspektive. Stoga najprije naglasimo: kozmička religioznost nipošto nije isključena ni u proročkoj židovsko-kršćansko-islamskoj tradiciji, koliko god je potiskivala na mb primjerice egzistencijalistička teologija protestantske ili katoličke provenijencije (utjecajna u prvoj polovici stoljeća). Ne, vjera u Boga i Isusa Krista ne smije se reducirati na ljudsku egzistenciju i povijesnost; ona nužno ima i kozmičku dimenziju koja osim čovjekova svijeta obuhvaća i životinjski i biljni svijet. Jedino tako razumjet ćemo mističku hinduističku religioznost, kako ju je nedavno opet prikazao Bede Griffith (već četvrt stoljeća vodi kršćanski ašram u južnoj Indiji) u svojoj knjizi "The Cosmic Revelation. The Hindu Way to God" (1984).

"Ni prema indijskim monoteističkim religijama Bog nipošto nije samo stalno prisutan u svemiru, već je ujedno i dinamično djelatan usred ove povijesti svijeta koja se doista zbiva: koja čovjeka poziva i potresa, pomaže, odmaže, a konačno ipak usavršava. Povijesna svijest, kako smo čuli, postoji i u hinduističkim religijama, doduše ne tako razvijena kao u proročkim religijama. U kojoj mjeri? Ove ne razumijevaju povijest kao cjelinu, *svjetsku povijest,* kao uvijek novo kozmičko kruženje, nastajanje i nestajanje, nego kao smisleno, povezano, napredujuće, k cilju usmjereno događanje: koje se ipak ne odvija linearno u stalnom usponu (napredak) ili čak stalnom padu ("dekadencija"), nego dijalektično u krizama, lomovima i katastrofama. Ta povijest vjernicima Židovima, kršćanima i muslimanima ima telos, svrhu, definitivno ispunjenje, za što u Bibliji stoje šifre "kraljevstvo Božje", "novo nebo i nova zemlja", "život vječni".

Konzekvencije ovoga shvaćanja povijesti od najvećeg su značenja za probleme individuuma i dmštva - sve do pitanja izrabljivanja i ugnjetavanja. Mnogo veću težinu poprimaju:

povijest čovječanstva u svim njenim fazama;

trenutak, pojedinac, njegovo dostojanstvo i njegova prava, povijesni događaj i povijesna osobnost, ali i ljudski rad,poziv, općenito sve stvari;

konačno čak odgovornost, krivnja, savjest, opraštanje.

Da, na čvorištima povijesti čovječanstva povijest ujedno dobiva težinu vječnosti. Bog, koji je prisutan svugdje i uvijek, susreće ljude u svojoj oslobađajućoj, spasiteljskoj riječi. No Božja vječna riječ nije bezvremena, nego je susrećemo kao konkretan događaj u povijesnim iskustvima

određenih ljudi. Odatle su proročke reigije uvijek motrile pojedinačne povijesne događaje i osobe kao presudne za svoje iskustvo Boga: kao *Riječ Božju ili Objavu u povijesti koja se zaista dogodila.* Trima religijama iz proročke tradicije to znači:

temeljno iskustvo Objave Izraelu je oslobođenje naroda iz egipatskog ropstva;

temeljno iskustvo Objave kršćanstvu je Isus iz Nazareta kao Krist;

temeljno iskustvo Objave islamu je primanje Kurana preko Muhameda, Proroka.

No - prigovorit će odmah hindus - ne postoji li takva temeljna objava i u hinduizmu?

Krist i Krišna

Klasična se indologija najprije koncentrirala na proučavanje rane vedske religije iz 2/1. tisućljeća prije Krista i rane upanišadske filozofije u l. tisućljeću. Stoga smo na Zapadu do danas premalo svjesni da bhaktistički pokret koji započinje još u stoljećima prije Krista te posebice monoteističke religije višnuizam i šivaizam - koje dospijevaju u prvi plan od 2. stoljeća prije do 3. stoljeća poslije Krista - potpuno priznaju teološki relevantnu historičnost, temeljnu objavu ("silazak", "inkarnaciju") Boga u toj povijesti. To vrijedi za Šivinu objavu u Lakulinu, kojije naučavao pashupata-šivaizam, čija su četiri učenika i dalje razgranati lanac tradicije prilično dobro poznati, upravo zato što je bila važna i što ju je trebalo vjerno prenositi. To vrijedi i za Višnuovu objavu u Krišni (i Rami), kojega je historičnost od najvećega značenja jer s njime započinje nova povijesna epoha i naviješta se novi nauk. Posebno je poučna usporedba Krišne i Krista. Na Zapadu se često zanemaruje ono što je vjerniku hindusu samorazumljivo: Krišna je historijska osoba, hodočasti se do mjesta na kojima je djelovao, on je autentičan *čovjek* ("vere homo"). Ujedno je i *objava jednoga Boga* ("vere deus"). To znači: i hindusima se jedan Bog objavio na određenom mjestu i u određeno vrijeme. I prema hindusima unutar cikličnog svjetskog događanja postoji presudno Božje upletanje koje, kao u Krišninu slučaju, za ovaj svjetski vijek ima tako reći konačan, eshatološki karakter. Temeljna objava za taj hinduizam jest dakle taj "avatara", "silazak" Božji u Krišni koji je donio radosnu vijest Bhagavadglte. Na toj pozadini postaje nam jasan diktum veoma raširen među tolerantnim hindusima: "Vi vjerujete u Kristu, mi u Krišnu - to je isto!" Ne može se dakle izbjeći paralela između vjere u Krista i vjere u Krišnu. No je li to dvoje zaista isto?

Neosporno je da je Krišna historijska osoba, premda je samo veoma nesigurno možemo datirati i locirati u vezi s bitkom na polju Kuru u po- slijevedskom vremenu, i premda su se preko toga lika nataložile razne struje predaje. No i kada bi gustoća zapisa bila veća, a historijsko stanje istraživanja bolje, ni tada ne bi valjalo previđati *razlike* između Krišne i Krista:

- Isus Krist nije poput Krišne nastao stapanjem različitih mitskih i historijskih likova:
  Krišna se spominje već u jednoj upanišadi (8. stoljeće?), ali sve veće značenje zadobiva tek mnogo stoljeća kasnije, identifikacijom s Krišnom Vasudevom, utemeljiteljem religije monoteističkih bhagavata, koji su još u 2. stoljeću prije Krista kao put spasenja naučavali predanost Bogu punu ljubavi (bhakti).
- Isus Krist nije poput Krišne jedna od mogih objava ili inkarnacija Boga:
  Krišna se razumijeva kao inkarnacija boga Višnua, i to kao njegova osma, za kojom će uslijediti deveta (= Buda) i još jedila posljednja (= Kalkin).

Ne možemo to previdjeti: u vjeri u Krišnu ipak se manifestira manje izrazita povijesna svijest, kakva je svojstvena cikličkom mišljenju. Budući da je Krišnin lik proizašao iz više predaja, nije se unaprijed moglo izbjeći ono što je kršćanska zajednica znala spriječiti kanoniziranjem vjerodostojnih svjedočanstava o Isusovoj osobi, koja se mogla jednoznačno datirati i locirati: da se mnoštvo - barem gledano s etičke razine Bhagavadgite - zaista dvojbenih mitova moglo povezati s Krišninim likom; usporedimo samo neke od pripovijesti o lukavštinama i pakostima, ljubavnim pustolovinama i preljubima Krišninim s evanđeljima, koja u svojoj povezanosti historije i kerigme, povijesti i naviještanja predstavljaju poseban književni žanr, ali i dokumente izvanredne ćudoredne ozbiljnosti.

Iza manje izoštrene hinduističke povijesne svijesti krije se zapravo cikličko mišljenje: ako se Višnuove objave ponavljaju u svakome vijeku, onda one faktički nadvisuju, razbijaju i obezvređuju povijesni lik uvijek novim pojavama. Pri objavama koje se u načelu mogu odigrati uvijek i svugdje povijesnost događaja ima zapravo manju ulogu. A važnije od zemaljske pojave za to (mističko!) motrište jest božanstvo koje se skriva iza nje ili u njoj, koje se uvijek iznova inkarnira. Čak i Shrl Aurobindu, indijskom misliocu zainteresiranom za povijest (evoluciju), sve objave manifestiraju isto "Krišnino, Budino ili Kristovo biće" u čovjeku, koje se treba spoznavati kao identično "najvišem biću", apsolutu.

Odlučujuća točka razlike u kršćanstvu mogla bi se stoga i prema monoteističkoj hinduističkoj misli u pitanju kristologije opisati kako slijedi: izvjesno je, Isus prema kršćanskom shvaćanju nije samo neki veliki jogin, satguru, no jednako je malo i mitska inkarnacija božanskog, avatara, kako bi to bez daljnjega mogao razumjeti pobožan hindus. Kada bi Isus naime jednostavno bio *jedan od mnogih "avatara"* ("silazaka", "inkarnacija") Božjih u ljudskome liku (patuljak, Parašu-Rama, Rama, Krišna, Buda), u životinjskome liku (riba, kornjača, vepar) ili miješanu liku (čovjek-lav), kako se to pripovijeda o Višnuu, i Krist bi lako bio apsorbiran u dinamiku indijske mitologije i kultne prakse, te iz realne svjetske povijesti upsihologiziran u dubinu duše. To čine mnogi hindusi - često u stavu velike spremnosti za razumijevanje i toleranciju. No kršćani se pri takvim tumačenjima teško mogu osjećati pravilno shvaćenima.

U svojoj veoma informativnoj knjizi "Hindus pred univerzalnim Kristom" (Hindus vor dem universalen Christus, 1970), koja se dakako mogla bolje osloniti na diferencirani advaita-nauk Ramanujin nego na Shankaru, evangelički indijski teolog S. J. Samartha s pravom upozorava na konzekvence tumačenja Isusa kao avatare: "Kada bi se Isus Krist razumijevao kao *avatara,* kako smo već pokazali, bio bi protjeran na drugorazredni stupanj zbilje; ako stanje Kristova bitka treba ostati očuvano, onda bi On morao biti postavljen u odnos sa samim *brahmanom.* Nadalje, ako se svijet razumijeva kao *maja* u smislu nestvarnosti ili iluzije, onda povijesna dimenzija Kristove osobe i djela više ne bi bila važna. Stoga ovdje predlažemo sljedeće: brahman, samo ako je pravilno protumačen, ne mora biti nespojiv s osobnim vrijednostima, a označavanje svijeta kao *maje* ne znači njegovo stanje bitka, nego njegovu ovisnost o brahmanu. Tako nije nemoguće postaviti Isusa Krista u odnos s *brahmanom* kao i sa svijetom; time bi se dimenzija osobnog kao i povijesnog priznala i u samom području hinduističke spiritualnosti" (str. 175).

Ne, Isus nije mitska figura, nije božansko biće koje za određeno vrijeme prihvaća zemaljsko pojavno tijelo, nije simbol nadvremenske istine razriješen svekolike jednokratnosti. Poruka Novoga zavjeta zapravo učvršćuje kršćansku vjeru (usprkos pojedinim mitskim prerušavanjima) uz stvarnoga čovjeka, uz posve određen povijesni lik, njegovu poruku i životni put: uz čovjeka Isusa Krista iz Nazareta, koji je presudan za vjeru i djelo, život i smrt kršćana, jer je jedinstvena Božja objava.

Presudna je već razlika otkriva li se Bog ljudima u cijelome nizu različitih, nestalnih, proturječnih i svakako mnogoznačnih mitskih likova (Šiva, koji može legitimirati kako askezu tako i seksualnu slobodu) ili se on, Skriveni, sam učvrstio u jednoznačnoj, stalnoj, pouzdanoj "slici" ("ei- kon") ili "riječi" ("logos"), kako je to poslije novozavjetnih knjiga postalo vidljivo, čujno i obvezujuće u liku Isusa Krista: u tome jednom čovjeku - u načelu konkretno povijesno shvatljivom koliko je i Mahatma Gandhi. Pavao je to u svojoj situaciji izrazio ovim rečenicama: " ... znamo da idol nije ništa na svijetu i da nema drugog Boga osimjednoga. Jer iako ima, bilo na nebu, bilo na zemlji, takozvanih bogova - kao što zbilja bogova i gospodara ima mnogo! - *mi* nemamo nego jednoga Boga, Oca, od koga sve dolazi i za koga postojimo, i jednoga Gospodina, Isusa Krista, po komu postoji sve i po komu postojimo također i mi" (l Kor 8,4-6). A budući da se Bog objavio tako i nikako drugačije, kršćanin će uvijek osjećati obvezu bezuvjetnog priznavanja onoga za što je svjedočio i svjedoči Isus Krist: za službu bližnjemu, nezavisno od hijerarhije i kastinskog poretka, za spremnost na opraštanje bez granica nacije, religije, rase, klase ili obitelji,ukratko općenito za nenasilje, nesebičnost, ljubav.

Ne bi li se na ovoj točki dijalog trebao odlučno nastaviti? Polazištem bi bio upravo taj konkretni Isus iz Besjede na gori i križnog puta, kojemu kao objavi savršene duhovnosti i jedinstvene povezanosti s Bogom veliko štovanje ukazuju i mnogobrojni hindusi.

Zajedničko polazište: Isus iz Besjede na gori

Poruka o Isusu Kristu nipošto se ne smije razumijevati na način onoga *"kršćanskog" ekskluzivizma* koji odbacuje svaku istinu osim kršćanske ili je unaprijed prisvaja kao (anonimno) "kršćansku". Obratno, ona također *ne* smije dopustiti da je svojata ona vrsta *"hinduističkog"* (neohindui- stičkog) *inkluzivizma,* koji drži da i u kršćanstvu otkriva vlastitu i jedino vlastitu istinu, da, koji se uopće ne slaže sa središnjim sadržajem poruke, koja je sam Isus Krist.

Kao što se kršćani u dijalogu moraju prilagoditi istini indijske tradicije kao da se ona zaista razumije sama po sebi, tako bi i hindusi trebali pokušati čitati kršćanske pisane izvore u skladu s njihovom samoizvje- snosti, a posebice se prilagoditi *historijskom istraživanju.* Jer, kršćanima pitanje istine nije doduše identično historijskom istraživanju, ali je ipak s njime nerazrješivo povezano. To znači: jesu li Krišna, Buda, Ramakrišna i Krist doista mislili isto, je li Isus doista, kao što tvrde mnogi indijski mislioci, bio mistik i zastupao advaita-nauk, ili je ipak bio udomaćen u židovskoj pobožnosti - ta i slična pitanja najprije su predmetom historijskog istraživanja koje bismo trebali uzeti ozbiljno, a ne samo pitanjem naklonosti i bezupitne religiozne odluke.

Poruka o Isusu Kristu dokazala se već kao važan kriteriološki faktor glede ne manje bujne helenističke mitologije, i tada je uvelike pridonijela prosvjećivanju i oslobađanju, oplemenjivanju i očovječenju ljudi. Ne može li ista ta poruka i danas u dijalogu s hindusima otkriti pročišćujuću, prosvjetljujuću, sublimirajuću funkciju? Prijašnjem uobičajenom samodopadnom stavu, prisutnom u loše infoimiranih kršćana - "mi posjedujemo istinu i ne moramo niša učiti" - potrebna je samokritička refleksija. No kritičko-samokritički trebala bi sc proučiti i nedvojbeno neugodna kritika indijskih mislilaca upućena hinduizmu, kao najnovija kritika N. C. Chau- dhurija glede hinduističkog animizma i ritualizma, odvajanja religije od morala i slabljenja odgovornosti - kritika što je vjernici hindusi prihvaćaju s jednako mnogo negodovanja kao i vjernici kršćani ranu europsku kritiku religije. Ne bi li tako i indijskim mitovima trebalo historiziranje, relativiranje i socijaliziranje, kakvo za kršćanstvo zahtijeva Walter Hoi- lenweger u svom pokušaju "interkulturne teologije" ("Umgang mit My- then" /Postupanje s mitovima/, 1982)?

"Najprije valja potvrditi tezu - koliko god joj bilo nejasno značenje, a primjena teška", kaže u svom pregledu o "historijskom Isusu iz indijskog motrišta" J. C. Hindley, "da inteipretacija Krista mora u Indiji prepustiti važnu ulogu susretu s historijskim Isusom" (u: H. Biirkle, str. 31). Nasuprot spekulativnom teološkom posredovanju priklonio bih se svim onim teolozima i egzegetima koji u svom nacrtu "indijske kristologije" - nakon prvih značajnih kristoloških nacrta V. Chakkaraija, P. Chenchiaha i A. J. Appasamyja - počinju "odozdo" i polaze od onoga *Isusa Besjede na gori i križnogputa,* koji je zastupao siromašne i prezrene, propovijedao nenasilnu ljubav i značio veliku inspiraciju mnogim Indijcima, od Rammohana Roya do Mahatme Gandhija, kako je to sa Samarthom ustvrdio i drugi

prominentni evangelički teolog u Indiji, M M. *Thomas,* u svojoj knjizi o "priznatom Kristu indijske renesanse" ("The Acknowledged Clrist of the Indian Renaissance", 1970). On citira slavne Gandhijeve riječi: "Isusova poruka, kako je ja razumijevam, sadržana je u njegovoj Besjedi na gori. Duh Besjede na gori konkurira pod prilično sličnim uvjetima s Bhagavad- gltom za vlast nad mojim srcem. Zbog te propovijedi zavolio sam Isusa" (str. 204). Ali ne samo Isusova propovijed, nego i njegova praksa nenasilja, konačno i njegova smrt: "Premda ne mogu zahtijevati da u konfesionalnom smislu budem kršćanin, primjer Isusove patnje ipak je faktor u sklopu moje temeljne vjere u nenasilje, koja vodi sve moje akcije u svijetu i vremenu. Isus bi uzalud živio i uzalud bi umro da nas nije poučio da sav svoj život usmjeravamo prema vječnom zakonu ljubavi" (str. 205).

"Vječni zakon ljubavi": neki Indijci pronašli su put od Isusa koji navi- ješta do naviještenog Krista. Oni u Isusu ne vide samo velik etički uzor (Besjeda na gori), nego kroz Njega vide i samoga Boga: On je objava *ljubavi Božje,* sve do negativiteta patnje, napuštenosti, umiranja, križa.

Ipak je većina Indijaca to shvaćala kao i Gandhi: njemu je načelo bilo važnije od osobe, vječno važnije od historijskog, Bog koji djeluje ovdje i sada važniji od Boga koji djeluje u povijesti; smrt i uskrsnuće događaju se svakog dana... I nakon one slavne diskusije oko 1820. između Rammoha- na Roya i baptističkog misionara Josuaha Marshmana, prvog ozbiljnog susreta na teološkoj razini, pa do diskusije Gandhija i Kalija Charana Ba- nerjeea u našem stoljeću, možemo se pitati: nisu li indijskog suvremenika, upravo primamo zainteresiranog za etos Isusov, a nezainteresiranog za hinduističke spekulacije, kršćanski misionari suviše upućivali na kršćansku spekulaciju glede Isusove božanske prirode i njegove otkupi- teljske žrtve (većje Roy smatrao daje to uzrok neuspjeha kršćanske misije, a jedinstvo Isusa s Bogom, Ocem, prema Novome zavjetu razumijevao je kao jedinstvo volje, namjere i pokornosti, ne i bitka)? A prije svega: jesu li kršćanske crkve u Indiji, kojimaje često vladala gornja "kasta" klerika, u toj siromašnoj zemlji doista uvjerljivo živjele poruku Isusa siromašnih i potlačenih? Usporedbe kršćanskih i hinduističkih nauka i teološka refleksija socijalne situacije, općenito: teorija i praksa - morale bi ići ruku pod mku. U današnjoj crkvenoj i teologijskoj povijesnoj situaciji u Indiji bi dakle kršćani svih konfesija trebali nastojati da se njihovo kršćanstvo udomaćuje i ukojenjuje.

Inkulturacija i kritičko-kontekstualna teologija

Tko u to sumnja, neka najprije načelno razmisli: kršćanska vjera, židov- sko-palestinskog podrijetla, od početka je bila uronjena u helenističko- -rimsku i u germansko-slavensku kulturu (premda ne više tako "radikalno", "do korijena"): zašto ne bi mogla biti uronjena i u indijsku kultu- ru? Zašto ne bi mogla odložiti svoje europsko ruho i odjenuti indijsko? Oko te teološko-praktične *"inkulturacije* ", tog udomaćivanja i ukor- jenjivanja, u Indiji je još u 17. stoljeću posebno nastojao talijanski isusovac Roberto de Nobili, koji je živio poput samnyasina; kasnije su to

osudile rimske inkvizicijske vlasti, no nakon Drugog vatikanskog sabora to je konačno dopušteno, čak zapovjeđeno.

Takva iikulturacija izuzetno pozapadnjačenog kršćanstva (samo 2,6 posto ili okruglo 18 milijuna Indijaca su kršćani, od toga otprilike 60 posto ili l O milijuna katolici), kakva se ne prakticira samo u mnogobrojnim kršćanskim ašramima nego za kojom primjerice teži i katolička biskupska konferencija u geto-situaciji indijskog katoličanstva, znači više od vanjske adaptacije ili prilagodbe. Ona znači

1. uvođenje indijskih formi meditacije, hinduističkih formi pjevanja, držanja tijela, gesta i plesova, uresa i drugih vanjskih liturgijskih elemenata;

2. tradicionalno indijsko uključivanje prirode (cvijeća, svjetla, izlaska i zalaska sunca) u kršćansko bogoslužje;

3. liturgijsko čitanje i osobnu meditaciju svetih indijskih tekstova: prikladnih tekstova iz Veda koj i, svjedočeći o prijelazu čovječanstva u tran- scendentnu dimenziju, u apsolut, mogu inspirirati i kršćanske zajednice; takvu praksu načelno potvrđuju teološki izvodi u našim dijalozima.

Ipak, ne samo preuzimanje hinduističkih plesnih formi (usp. "Klassi- sche indische Tanzkunst und christliche Verkiindigung" /Klasična indijska plesna umjetnost i kršćansko naviještanje/ A. Ronalda Sequeira, 1978), nego i upotreba tradicionalnih hinduističkih tekstova za osobnu kršćansku molitvu i meditaciju, za svećeničku dnevnu molitvu i bogoslužje u zajednici ("indijski obred" Roberta Antoinea SJ), time i hinduističke duhovnosti općenito, razjasnili su nužnost kritičkog razlučivanja i daljnjih studija i refleksija - kršćanske teorije i prakse. Tu vrijedi: nema kritički opravdane inkulturacije bez *kritički opravdane teologije i egzege-* ze!

Kršćansku poruku u indijskom kontekstu također valja promišljati uvijek iznova, što konačno mogu ostvariti samo prirodni indijski kršćani, na čije sam se radove djelomice mogao osloniti. Indijski teolozi s pravom zahtijevaju teologiju u kontekstu njihove kulture. Takva *kontekstualna teologija* ne smjera na provincijsko-začahurenu teologiju, nego na *istinski ekumensku indijsku teologiju na solidnom historijsko-kritičkom temelju,* koja stupa u dijalog s hinduizmom i islamom kao partnerima jednake vrijednosti i prava: sve propitujući, čuvajući dobro s Istoka i Zapada, da bi tako kreativnom fantazijom i kritičkom rasudbenom sposobnosti mogla pribaviti valjanost samoj kršćanskoj poruci - Evanđelju - u autentičnom indijskom ruhu.

TEMELJNA LITERATURA
O HINDUISTIČKIM RELIGIJAMA

I. *Opći prikazi:*

1. PRATIMA BO WES: *The Hindu Religious Tmdition. A Philosophical Appro- ach.* London/Hen1ey/Boston 1977.
2. J. N. FARQUHAR: *A primer ofllinduism,* Oxford [2]1912.
3. ERICH FRAUWALLNER: *Geschichte der indischen Philosophie,* 2 Bde. Salzburg 1953-56 (Wort und Antwort 6/I,ll).
4. HELMUTH VON GLASENLAPP: *Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Jndien,* Mi.inchen 1922.
5. HELMUTH VON GLASENLAPP: *Die Religionen Indiens,* Stuttgart [2]1956 (Krdners Taschenausgabe 195)
6. HELMUTH VON GLASENLAPP: *Die Philosophie d er Inder. Eine Einfu- hrung in ihre Geschichte und ihre Lehren,* Stuttgart 1974 (Krdncrs Taschenausgabe 195).
7. JAN GONDA: *Die Religionen Indiens,* Stuttgart 1960 ff.
   Bd. l: *Veda und dlterer Hinduismus* [2]1978;
   Bd. 2: *Derjungere Hinduismus* 1963 (Die Religionen der Menschheit, Bd. l l, 12).
8. T. W. ORGAN: *Hinduism: its historical development,* New York 1974.
9. LOUIS RENOU: *Der Hinduismus,* Genf 1972.

U. Pojedinačni prikazi:

1. R. G. BHANDARKAR: *Vaisnavism Saivism and minor religious systems,* Strassburg 1913, pretisak: Benares 1965 (Nacrt indo-arijske filologije Ili, 6)
2. SANJUKTA GUPTA/DIRK JAN HOENS/TEUN GOUDRIAAN: *Hindu Tan- trism,* Leidei/K51n 1979 (Handbuch der Orientalistik, 2. Abt., Bd. 4, 2. Abschnitt).
3. P. B. VIDYARTHI: *Divine Personality and human life in Ramanuja,* New Delhi 1978.
4. S. J. WOODROFFE: *Shakti and Shakta. Essays and addresses,* Madras [6]1965.
5. Daljnja literatura u: *Einfuhrung in die Indologie. Stand, Methoden, Aufgaben,* hrsg. von HEINZ BECHERT u a., Damistadt 1979.

HI. Odabrani tekstovi:

1. *Indische Geisteswelt. Eine Auswahl von Texten* in dt. Ubersetzrng, eingel. und hrsg. von HELMUTH VON GLASENLAPP. Bd. l: Glaube und Weisheit der Hindus, Baden-Baden 1958.
2. *Aiteste indische Dichtung und Prosa. Vedische Hymnen, Legenden, Zauberlieder, philosophische und ritualisierte Lehren,* hrsg. von KLAUS MYLIUS, Wiesbaden 1981.
3. *Sechzig Upanishad's des Veda.* Aus dem Sanskrit iibersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von PAUL DEUSSEN, Leipzig 1897.
4. *Die Bhagavadgfta.* Sanskrittext mit Einleitung und Kommentar von S. RADHAKRISHNAN. Mit dem indischen Urtext verglichen und ins Deutsche ubersetz von SIEGFRIED LIENHARD, Baden-Baden 1958.
5. *Die Bhagavadglta,* hrsg. von KLAUS MYLIUS, Wiesbaden 1980.
6. *L 'JsvaragUa. Le chant de Siva.* Texte extrait du Kunna-Purana, trud. du Sanskrit par P. E. DUMONT, Baltimore/Paris 1933.
7. *Le florilege dela doctrine Sivaite: Šaivagamaparihhiisamarijarl lde Vedajniina.* Edition critiqne, traduction et notes par BRUNO DAGENS. Pondicherry 1979 (Publications de l'Institut Frai^aise d'Indologie '60). IV.

IV. Priručnik:

l. BENJAMIN WALKER: *Hindu World. An encyclopedic survey ofHinduism,* 2 sveska, London 1968.

c.

BUDIZAM I KRŠĆANSTVO

VREMENSKA TABLICA

486. (korigirana dulja kronologija) ili 368. prije Krista (kraća kronologija)	parinirvana (smrt) Budina u osamdesetoj godini
268-233. pr. Kr.	kralj Ashoka; prva reforma reda;
89-77. pr. Kr.	sabor u Pataliputri; uvođenje budizma na Shri Lanki (Ceylon) kralj Vattagamani Abhaya na Ceylonu; zapis palijskog kanona
1. do 5. st. poslije Kr.	nastanak velikih tekstova nauka mahayane
67. poslije Kr.	uvođenje budizma u Kini (tradicionalno datiranje)
oko 200. oko 300.	Nagarjuna Maitreyanatha Bodidhanna dolazi u
oko 470. oko 480-540. oko 620-649.	Kinu Dignaga kralj Srong-tsen gam-po uvodi budizam u Tibetu
836-842.	
845.	tibetski kralj Lang-dar-ma potiskuje budizam car Wu-tsung potiskuje budizam u Kini
972.	
11. do 13. st.	prvi otisak kineske Tripitake islamski osvajači zatiru indijski budizam
1044-1077.	burmanski kralj Anuruddha postavlja theravadski budizam za državnu religiju svog carstva
1130-1212.	Shonin Honen, osnivač jodo-shua Shinran,
1173-1262.	osnivač jodo-shin-shua Nichiren
1222-1282.	Bu-ton, redaktor tibetskog kanona Tsong-ha-
1290-1364.	pa, reformator tibetskog budizma
1357-1419.	
1575.	drago (konačno) obraćenje Mongola
1750.	Sarankarina reforma sanghe na Ceylonu

1864-1933.	David Hewavitame (A nagarika Dharmapala) peti sabor u Mandalayu
1871.	spor u Panaduri osnutak Maha Bodhi
1873.	Society djeluje Nyanatiloka osnutak
1891.	reiyukaija, najstarije "lotosove
1904.	sekte" osnutak World Fellowship
1919.	ofBuddhists; B. R. Ambedkar (
	1891-1956) javno prelazi na
1950.	budizam
	šesti sabor u Rangoonu dalai lama
	bježi u Indiju

1954-1956.
1959.

I.

HISTORIJSKI BUDA:
NJEGOV NAUK KAO PUT SPASENJA

l. HEINZ BECHERT: Budističke perspektive[1]

Životne okolnosti i *značenje historijskog Bude*

Nakon islama i hinduizma dolazimo sada do budizma. Ovaj redoslijed u obradi velikih religija blizak nam je već i iz geografskog motrišta; jer, područja na kojima je raširen budizam u jugoistočnoj, srednjoj i istočnoj Aziji nastavljaju se istočno od područja islama i hinduizma. No postoji i stručni razlog da se o budizmu govori tek nakon hinduizma: kao što su kršćanstvo i islam proizašli iz židovstva, a njihovo se nastajanje ne bi moglo zamisliti bez te historijske podloge, tako i budizam kao historijski fenomen valja razumijevati na pozadini religiozno-filozofskih načina mišljenja tada raširenih u Indiji, a koje možemo označiti kao predfonne ili rane forme hinduizma. Najprije treba spomenuti nauk o seobi duša i o kruženju egzistencija što ga možemo dokazati već u predbudističkoj upa- nišadskoj književnosti. Te su predodžbe, i u predbudističko vrijeme, bile povezane s naukom o karmi, dakle s naukom o utjecaju dobrih i loših djela na način kako će se odigrati ponovno utjelovljenje. No prije svega: već je bilo postavljeno pitanje o putu izbavljenja iz toga kruženja, i u načelu su već bile poznate neke metode primjenjivane u budističkom putu oslobođenja.; postojale su mnoge forme asketske prakse i joga vježbi. I težnja brahmansko-vedske tradicije za općim prihvaćanjem izgubila je u Indiji svoju opću valjanost prije Budina vremena. Ajivike i đainisti su osporavali vrijednost Veda i tako se svjesno stavljali izvan vedsko-hinduističke tradicije. Pitanje o egzistenciji Boga i bogova već je bilo postavljeno i na njega se odgovaralo posve različito. Smisao i opravdanost naslijeđenih i naizgled posvećenih predaja, primjerice starih žrtvenih rituala, kastinskog poretka itd., više nisu bili neosporni.

Kao što možemo zaključiti iz izvora, u Budino je vrijeme u sjevernoj Indiji bilo neobično mnogo učitelja i nauka. Bio je to jedan od onih sretnih perioda gotovo neograničenog mnoštva mišljenja, kakvo je čovječanstvo moglo doživjeti veoma rijetko. Tada je jedan asket imenom Siddhartha Gautama postao Buda /Buddha/, "Probuđeni" ili "Prosvijetljeni". Tko je on bio, i kako se to dogodilo?

l. Kao što je spomenuto u predgovom, autor "Budističkih perspektiva" i autor "Kršćanskih odgovora" s vremenskih se razloga više nisu mogli usuglasiti oko konačne i veoma proširene forme "kršćanskih odgovora" u ovome dijelu knjige; u tom je pogledu pisca savjetovao g. lic. phil. Alois Payer

Ostavimo li po strani ono što su dodale kasnije legende, onda se povijesni Budin život može sasvim jasno ocrtati: mladi Siddhartha potjecao je iz plemićke republike Shakya, i stoga su ga kasnije nazivali i Shakyamu- ni, mudrac iz plemena Shakya. Njegov otac Shuddhodana bio je poglavar jedne od onih porodica koje su zajedno upravljale malom plemićkom republikom Shakya na današnjem graničnom području Indije i Nepala. Te porodice pripadale su kasti plemenitih (kšatrija). Mladi Siddhartha oženio se Yashodharom. Imali su jednoga sina koji je dobio ime Rahula. Unatoč izvanjskim sretnim životnim uvjetima, Siddhartha je u 29. godini odlučio napustiti dom i obitelj da bi kao asket tragao za konačnim oslobođenjem od patnje. Svojim ukućanima priopćio je neopozivu odluku - priča o potajnom bijegu pripada carstvu legende. Pridruživao se raznim učiteljima koji su tvrdili da poznaju put oslobođenja. Kako ga sljedba njihovih nauka nije približila tome cilju, podvrgao se najstrožoj askezi s ekstremnim postom i opasnim vježbama disanja. To ga je dovelo do mba smrti. No i najtvrđa askeza pokazala se uzaludnom. Siddhartha ju je ponovo odbacio nakon šest godina, a njegovi su ga učenici i obožavatelji napustili. Oporavljao se na obali rijeke Nairanjana. I tada je konačno, dok je duboko zamišljen sjedio pod stablom, spoznao istinu, put oslobođenja i njegovo ostvarenje. Siddhartha je postao Buda i postigao je nirvanu. Znao je da se neće ponovno roditi. Dogodilo se to na mjestu današnjeg Bodh Gaya u in- dijskoj saveznoj državi Bihar, pod stablom bodhija, "stablom buđenja".

Tek nakon duljeg promišljanja - legenda kaže, na pritisak boga Brahme - Buda je odlučio razložiti ljudima istinu koju je spoznao; jer ona se teško razumijeva, jedva se može izraziti riječima. Otišao je u Varanasi (Bena- res). Prvi kojem je htio razložiti svoj nauk - i to je u predaji - okrenuo se bez razumijevanja. No tada, u Gaju gazela u Samathu, pred vratima grada Benaresa, susreo je petoricu lutajućih asketa koji su ga poznavali iz vremena njegove ekstremne askeze. Izložio im je svoj nauk prema osnovnoj shemi "četiriju svetih istina" u takozvanoj Benareskoj propovijedi i obratio ih. Time je bila utemeljena sangha, redovnička zajednica budističkih redovnika i redovnica. Oko 45 godina putovao je Buda, naučavajući, područjem današnjeg Uttar Pradesha i Bihara. U 80. godini umro je u Ku- shinagari od trovanja hranom; sada je ušao u parinirvanu, to jest postigao je stanje potpunog ugasnuća iz kojega više nema ponovnog rođenja. Tijekom godina Buda je postao toliko slavan da je među raznim knezovima toga područja gotovo izbio rat za ostatke njegova pepela. No ipak je došlo do mime razdiobe ostataka njegova pepela i kostiju: time je započeo budistički kult relikvija.

Ne znamo točno kako bi se sve ovo trebalo datirati. Vremenska točka parinirvane, dakle smrti Budine, izračunava se posve različito. Prema staroj indijskoj tradiciji bilo je to 368. godine prije Krista, a prema uvidu vodećih japanskih učenjaka 386. prije Krista. Cejlonska tradicija drži 543. godinu prije Krista godinom Budine smrti. Budući da cejlonska tradicija pokazuje i druge kronologijske pogreške, ispravljaju je na 486. ili 480.

prije Krista, a taj datum danas nalazimo u gotovo svim povijesnim knjigama. No posve je očevidno da je postavljen najmanje l OO godina prerano.

Za razumijevanje Budina nauka to je pitanje ionako beznačajno. Za razliku od Isusa, Buda nije sebe držao jedinstvenom povijesnom pojavom. Nipošto nije naučavao da bi se čovječanstvo moglo izbaviti jedino po njemu. Nije on ničiji poslanik ili opunomoćenik, i ni od koga nije primio objavu. On samo pokazuje put prema uvidima što ih je sam postigao vlastitim snagama. Ne drži do rituala i simboličko-magijskog ceremonijala kakav susrećemo i u brahmanskom žrtvenom ritualu i u tradicionalnom shvaćanju kršćanske misne žrtve. Predodžbu o Bogu koji stvara svijet i upravlja nj ime, veoma raširenu u tadašnjoj Indiji, on naziva iluzijom. Prema njegovu nauku ne postoji vječno egzistentna duša, a odatle ne može postojati ni vječno blaženstvo ni vječno prokletstvo. Puka vjera u Budu ili u njegov nauk ne dovodi do oslobođenja. Molitve i nada u milost i opraštanje, što ipak podrazumijeva određene predodžbe o Bogu, nemaju mjesta u njegovu nauku.

Svejedno postoji konačno oslobođenje od patnje. Dotle nas može dovesti jedino dosljedno ostvarivanje puta na koji je upućivao Buda. Taj je put apsolutan; ne ovisi ni o Budi niti o bilo komu drugom. Možemo ga spoznati a da nikada nismo ni čuli za Budu: budisti izvješćuju o pratyekabuddhama, za se "privatno prosvijetljenima". A postojali su buddhe prošlosti i postojat će drugi buddhe budućnosti koji spoznaju istinu. Mogli bismo otići toliko daleko da kažemo: za pitanje o istini budističkog nauka nije ■ presudno je li Buda kao historijska osoba ikada postojao, dok bi primjerice kršćanstvo posve izgubilo smisao bez Isusove historijske osobe.

Tako u najstarijem budizmu uzalud tražimo mnoge od predodžaba i pojmova koji u drugim religijama imaju središnje značenje; Buda ih je odbacio kao krive ili bezvrijedne. Većina ljudi dakako ne može dugo izdržati bez molitve, rituala, vjerovanja u čudesa i sličnoga; tako je mnogo toga što je bilo izbačeno na glavna vrata i u budizmu potom iznova ušlo na mala vrata. Povijesni razvoj budizma to je samo najjasnije pokazao.

Smisao i cilj Budina nauka

Budizmu se prigovaralo da zastupa spiritualni egoizam, da ne pruža nikakvu utjehu siromašnima i slabima, čak da je nihilističan i pesimističan. Ponajviše da je nečovječan i okrutan nauk o potpunoj odgovornosti svakoga pojedinca za vlastitu sudbinu. Ipak: ako je Buda točno opisao stvarnost, onda se sljedbenici drugih nauka prepuštaju samoobmani. Buda nije stvorio svijet i nije odgovoran za njegove mane. Ne može ga ni mijenjati. Onje samo spoznao pravu prirodu svijeta i time gaje nadišao.

Neprestano se tvrdilo da je Budin nauk zapravo samo filozofija, a ne religija. To nije točno: filozofija je pokušaj da se objasni svijet ili razmišljanje o njegovoj objašnjivosti. Ali Buda je odbacio objašnjavanje svijeta. Neprestano je i posve jednoznačno određivao smisao svoga nauka:

predmetom toga nauka jest samo ono što vodi oslobođenju, nirvani. Nekoć je Buda boravio kod Kosambija, ubrao nekoliko listova sa stabla simsape i upitao: "Cega je više, ovih nekoliko listova simsape što ih imam u ruci ili onoga lišća tamo u šumi simsape?" - Redovnici odgovo- riše: "Ima više lišća u šumi." - "Tako je", reče Buda, "i mnogo više onoga što sam spoznao, a nisam vam navijestio, od onoga što sam vam navijestio. A zašto vam to nisam navijestio? Zato što vam nije od koristi, što ne vodi odvraćanju od zemaljskog, k svladavanju požude, nirvani. A što sam vam navijestio? Što je patnja, što je nastajanje patnje, to sam vam navijestio" (Samyuttanikaya V, 437 f.).

"Kao što je veliko more prožeto samo jednim okusom, okusom soli, tako je i ovaj naik i red prožet samo jednim okusom, okusom oslobođenja" (Viiiaya II, 238).

Buda je liječnik koji liječi bolest svojih pacijenata tako što im daje pravi lijek, što im pokazuje kako mogu ozdraviti. Tu nema mjesta pitanjima filozofa što se postavljaju samo iz žeđi za znanjem. "Jednoga čovjeka", veli tako Buda, "pogodila je otrovna strelica, a prijatelji su pozvali vješta liječnika. Ako bolesnik sada kaže: »Ne dam da mi se dira u ranu dok ne znam tko je taj čovjek čija me strelica pogodila, kojoj kasti pripada, kako mu je ime itd.« - kako bi se to završilo? Čovjek bi umro od rane" (Majjhi- manikaya I, 426). Budi jedino stalo do svladavanja patnje, i stoga se on dosljedno ograničava na naučavanje bitnoga, puta k ozdravljenju od bolesti; jer, ta bolest nije ništa drugo nego samo naše postojanje.

Filozofi koji ostaju obuzeti hlepnjom za novom spoznajom nalik su slijepcima od rođenja kojima su dali da dodirnu slona: jedan je dodirnuo glavu, drugi rilo, treći rep, i sada se svade: "slon izgleda ovako"; "ne, izgleda ovako" - sve dok borba mišljenja ne pređe u borbu pesnica (Udana VI, 4). Nije li to najtočniji opis onoga što je u povijesti čovječanstva nastajalo iz sporova o naucima vjere i svjetonazorima?

Buda je uvijek apelirao na um i čovjekovu spoznajnu sposobnost. Način njegova naučavanja jest filozofski dijalog, koji u načelu odgovara platonovskom dijalogu. On ne naviješta ex cathedra, nego u svom sugovorniku izaziva spoznaju, uvjerava ga strpljivom argumentacijom. Ali: ne može se sve na svijetu dokučiti samim razmišljanjem, samim umom, Kao što ćemo još vidjeti, najviša se spoznaja može iskusiti samo ostvarenjem budističkoga puta oslobođenja.

Uzaludnost vjere i koegzistencija s drugim oblicima religije

Buda je naviještanje svojega nauka povezao i sa zahtjevom da mu se ne vjemje tek tako, nego da se slijedi njegov savjet i u praksi iskušava ispravnost njegova nauka. Vjernici su poput lanca slijepih od kojih nijedan ništa ne vidi. Buda je vidio koliko je opasno kada se ljudi slijepo i fanatično drže nekog nauka, pa bio to i Budin nauk. I zbog toga je naglašavao nužnost tolerancije spram onih koji drugačije misle. Ta tole

rancija daleko nadilazi puku trpeljivost: jednom je Buda nakon dugog razgovora obratio domaćina Upalija, koji je prije bio sljedbenik Mahav- Ire, utemeljitelja đainističke vjerske zajednice. Upali nakon obraćenja želi zatvoriti svoju kuću sljedbenicima drugih nauka. Buda mu to zamjera i kaže: "Odavna je tvoja kuća izvorom milostinje za đainističke redovnike, stoga hi im i dalje trebao davati jelo kada dođu k tebi" (Anguttaranikaya IV, 185).

Budistički su redovnici doduše dobili misionarski nalog da naviještaju Budin nauk "iz sućuti za svijet i mnogima za spasenje". No nisu trebali propovijedati ako se to od njih nije izričito tražilo'. Još mnoga stoljeća kasnije, nijedan redovnik nije smio napisati knjigu ako mu nijc prišao netko s takvom željom. Budin nauk ni pod kojim se okolnostima ne smije nametati ljudima.

Budizam je često istodobno egzistirao uz druge oblike religije tako što je jedna te ista osoba mogla pripadati oboma. Zapadnjački promatrači najčešće su to krivo shvaćali; no sve postaje jasno ako uzmemo u obzir smisao budističkog nauka: Buda nipošto nije Bog, nije tješitelj koji nam može pomoći kada je primjerice netko od naših ukućana u smrtnoj opasnosti. U takvim slučajevima često nas nedovoljno tješi iskustvo da je sva egzistencija patnja i da mjera patnje ovisi o vlastitim djelima. Možda smo također previše slabi da bismo mogli podnijeti tu okrutnu istinu. Zbog toga je budizam za svoje laičke sljedbenike u svim vremenima ostavio otvoren put do tradicionalnih bogova i kultova. Budistički nauk i njegove ustanove, kako je rečeno, orijentirani su isključivo na jedan cilj konačnog oslobođenja od patnje, na nirvanu. Stoga za druge religiozne potrebe, kakve postoje u svakodnevici svjetovnih ljudi, zazivanje bogova i duhova dmgih kultova može imati smisla. Konflikt s budizmom ne nastaje zato što takve prakse, prema budističkoj definiciji, nisu dijelom religije (shasa- na), nego zato što su svjetovne prirode. Pritom dakako vrijede neka ograničenja: budistički redovnici, jer su se odrekli svjetovnog života, ne smiju se baviti kultovima bogova ili duhova ili sudjelovati u njihovim ritualima. Krvne Žrtve također su zabranjene zato što su suprotne budističkoj ćudorednoj zapovijedi da se ne ubija.

Buda priznaje tradicionalnoj religioznosti i jednu socijalnu funkciju. Kada su ga upitali o napretku zajednice, osim redovnih savjetovanja, jedinstvenosti u provođenju njihovih odluka, pridržavanja starih zakona i poštivanja prava, spomenuo je i čuvanje privatnih i javnih svetišta, pružanje od davnina uobičajenih milostinja i prinošenje žrtava - to su rituali za stare bogove. Oni nisu u sukobu s pmžanjem zaštite i sigurnosti savršenima - svecima budizma. Tako se događa da su i danas na dvoru tajlandskog kralja, pokrovitelja budističke religije u njegovoj zemlji, djelatni brahmanski dvorski svećenici. Oni provode hinduističke rituale koji su prema starom običaju ustaljeni na kraljevskom dvoru u indijskom kulturnom krugu.

Patnja i ponovno utjelovljenje

Osnove budističkog nauka formulirane su u "četirima svetim istinama" što ih je Buda razložio već u svom prvom poučnom govoru, "Benareskoj propovijedi".

Pra od tih istina glasi: "Sve jc patnja" ili, drugačije izraženo: sve forme postojanja po svojoj su biti konačno bolne. To naravno ne znači da se postojanje u svakom trenutku pokazuje bolnim; kada bi bilo tako, odavno bi već samo sebe ukinulo. Osjećaji itd. u tekstovima nauka izričito se opisuju kao ugodni, neugodni ili neutralni. Pa ipak, konačno su svi bolni. Zašto? Zato što su sve danosti pojavnoga svijeta prolazne. Podređene su zakonu stalne mijene, neizbježnom kruženju nastajanja i prolaženja. Kao što pjena od mjehurića na brzoj vodi stalno nastaje i ponovno nestaje, i nema stalne supstancije, tako se događa i sa svim dijelovima naše osobnosti. Jedino iz neznanja i zaslijepljenosti uvijek tražimo nešto stalno i neprolazno u postojanju, neprolaznu dušu, sebstvo u nama. Buda nam kaže da naše postojanje nije ništa drugo do "proces", tijek stalnoga nastajanja i nestajanja elemenata postojanja u prividnom kontinuumu.

Izvjesnost da u svojoj osobi ne možemo pronaći stalnu supstanciju ili dušu dobivamo iz analize osobnosti koja se sastoji od pet prolaznih takozvanih grupa opstojnosti: tjelesnog lika, osjećanja, opažanja, psihičkih "zamisli" i svijesti. Budući da su svi ti dijelovi osobnosti podvrgnuti nastajanju i nestajanju, besmisleno je u njima tražiti neprolaznu dušu. Ta je spoznaja najbitnije posebno obilježje budizma. Uobličena je u fonnuli nauka o "trima obilježjima": sve je bolno, sveje prolazno, i sveje ' 'obmana".

Ako je tomu tako, moramo se naravno upitati: kako je onda moguće ponovno utjelovljenje, egzistencija uopće? Na to nam odgovara *druga* od četiriju svetih istina. "Ovo je, o redovnici", kaže Buda, "istina o nastanku patnje: žudnja je ono što vodi od jednog do dmgog ponovnog utjelovljenja, što ovdje i ondje pronalazi radost; žudnja za užitkom, za postojanjem i uništenjem." Za žudnju je Buda uporabio sl ikovitu oznaku "žeđ"; to je ta pogonska sila koja stalno pokreće kruženje postojanja. To se kruženje ne može jednostavno prekinuti, primjerice samoubojstvom, koje bi moralo dovesti jedino do novoga ponovnog utjelovljenja. Žudnja za propasti i uništenjem također je oblik te "žeđi", kao i svaka žudnja. Sve forme "žeđi" vode do učvršćenja u samsari, kruženju postojanja. Vrsta ponovnog rođenja određena je nama već poznatim zakonom kanne; u dobre oblike egzistencije ponovnog utjelovljenja dospijevamo dobrim djelima, a u loše zlim djelima (karam). Najstariji tekstovi poznaju pet mjesta ponovnog utjelovljanja: pakao, životinjski svijet, carstvo duhova, ljudski svijet, svijet bogova. Bogovi nisu ništa drugo nego bića u kruženju egzistencija, koja su se dobrom karmom uspela do posebno ugodna oblika egzistencije ograničena trajanja.

Svjetsko zbivanje nije dakle proizvoljno, nije podređeno pukom slučaju nego nepromjenljivim zakonitostima. Poznati prirodni zakoni samo su mali dio te zakonitosti; kao cjelina, ona je nerazmrsivo složena,

za čovjeka pojmljiva samo u dijelovima. Red na kojemu se temelje stvari jest dhamia ("zakonitost"). Istom se riječju označava i Budin nauk; u njemu se iz one beskrajne složenosti "zakonitosti" razlaže ono što moramo znati da bismo kročili putom oslobođenja.

Povezanost pojedinih faktora u kruženju egzistencija opisuje se slavnom fonnulom o "uvjetovanom nastajanju" (pratityasamutpada). Tu formulu, često netočno označavanu kao "kauzalni neksus", citirat ću u skraćenu obliku kao primjer načina ranog budističkog izlaganja nauka: uvjetovane (l) ' 'neznanjem" nastaju (2) psihičke "zamisli"; to znači da u čovjeku koji ne posjeduje oslobađajuće znanje nastaju pokreti volje koji se usmjeravaju na objekte postojanja i na postojanje samo. U zavisnosti od tih "zamisli" poslije smrti nastaje (3) "svijest" kao nosilac nove egzistencije; zavisno od toga razvijaju se (4) "ime i oblik", to jest psihički faktori i tijelo, i dalje (5) "šesterostruko područje", to jest šest osjetilnih organa, dakle pet osjetila i mišljenje; iz toga slijedi (6) "dodir" osjetilnih organa s njihovim objektima. Iz toga nastaju (7) "osjećaji" koji ponovno dopuštaju nastanak (8) žudnje, doslovno "žeđi", za objektima i za postojanjem. Time osjećanja poslije smrti dovode do (9) "prisvajanja" novog majčinskog krila, do (lO) "postajanja", do novog (l l) ' "rođenja" i time ponovno do (12) "starosti i smrti".

Možemo li se ikada istrgnuti iz toga kmženja bolnoga postojanja? Buda odgovara na ovo pitanje *trećom* od četiriju svetih istina: "Ovo je istina o ukidanju patnje: to je potpuno odvraćanje od žudnje, gašenje, odbacivanje, odricanje žudnje." To potpuno odricanje žudnje moguće je samo za onoga tko sve, pa i ono što je ugodno i naizgled stalno u svijetu, spoznaje kao prolazno, podvrgnuto patnji i bez vlastitosti, i u skladu s tom spoznajom svemu prilazi ravnodušno. Kraj žudnjejest konačno oslobođenje, kraj svih razloga postojanja, ugasnuće, nirvana.

Put do izbavljenja

Valja sada upitati kako se može postići to oslobođenje. Odgovor nam daje *četvrta* istina, koja govori o putu do ukidanja patnje. Buda je naučavao taj put kao "plemenitu stazu od osam dijelova". Ona vodi do uk idanja neznanja i time do izbavljenja iz kmženja postojanja. Prvi dio osmerostruke staze, "pravilno gledište", sastoji se od spoznaje četiriju svetih istina i od uvida da osobnost nije vječno egzistentno "sebstvo" (atman). Iz toga slijede ostali dijelovi staze; odnose se na ćudoredno ponašanje onih koji traže izbavljenje i na pravilne metode meditacije i koncentracije. Pomoću njih ukida se iluzija o "sebstvu" i u dubljim slojevima psihe, nadvladava se žudnja za postojanjem i postiže izbavljenje. Time se uklanjaju tri "neizlječiva" osnovna uzroka ili "korijena", naime žudnja, mržnja i zaslijepljenost.

Budistička je etika stoga samo dio nauka o izbavljenju, nije samo- svrhovita i ne odnosi se samo na pravednost po djelima, a pogotovu ne predstavlja ispunjavanje Božje zapovijedi, kao primjerice etika Staroga

zavjeta. Ona počiva na savjetima što ih je Buda davao svojim sljedbenicima. Ona je čista etika osvjedočenja; nijejoj stalo do izvršenja djela nego do duhovnog stava na kojem se zasniva i koji se u njoj izražava. Tko zabunom drži da je konopac zmija i udara po njemu da bi ubio zmiju, kriv je za ubojstvo. Prvi temelj ćudorednog ponašanja jest ne povrijediti život. Ciljem ćudorednog ponašanja jest ujedno i ovladavanje osjetilima; temeljem je pravilan unutrašnji stav kakav je izražen u četiri "božanska prebivališta" (brahmavihara): u dobroti, sućuti, radosti zbog tuđe radosti i ravnodušnosti. Čovjek koji meditira prosvjetljuje tim četirima duhovnim stavovima sve oko sebe. Budino biće određeno je stavom velike dobrote i velike sućuti.

Etično ponašanje u budističkom smislu ujedno je, onome koji djeluje, i korisno, na dulji rok spasonosno ponašanje. Dakako, onaj tko djeluje u svom ponašanju ne smije kradom iščekivati tu korist; jer time bi ojačao svoj egoizam, a od toga ne bi imao baš nikakve koristi. Stoga njegovo dobro djelovanje mora biti bez nakane. Kao što smo spomenuli, to pravilno ponašanje određeno je svjetskim poretkom u tom smislu da popravljiva djela stvaraju dobru karmu, a nepopravljiva djela lošu kamiu. Prema tome, djelovanje što počiva na temeljnim vrlinama sućuti i dobrote povući će za sobom dobre posljedice, a djela što proizlaze iz temeljnih zala žudnje, mržnje i neznanja imat će zleposljedice.

Kao što se nedvojbeno može uvidjeti, ta zakonitost svakako izmiče izravnoj spoznatljivosti. No budući da su bića različita i nalaze se na posve različitim stupnjevima puta izbavljenja, ne postoji kodeks pravila ponašanjajednako valjanih za sva bića; budistička je etika zapravo "etika stupnjeva", kako je to fonnulirao Helmuth von Glasenlapp, tiibinški indolog i proučavatelj religije, preminuo 1963. Kao što ćemo vidjeti u narednom poglavlju, stoga primjerice za svjetovnjake vrijede drugačija pravila ponašanja nego za one koji su se kao redovnici i redovnice povukli iz svijeta. Za sve koji žele slijediti njegov nauk, Buda je kao neku vrstu minimalnih pravila ispravnog ponašanja fonnulirao pet pravila: ne ubiti, ne krasti, izbjegavati razvrat, ne lagati i čuvati se uživanja opojnih sredstava. Tim općenitim preporukama za moralno ispravan život ne preporuča se nijedan određeni poredak svjetovnih pravnih i životnih odnosa, jer Buda dosljedno nije mogao u tome vidjeti svoju zadaću. Tako budizam primjerice u pitanjima seksualnog ponašanja i obiteljskog prava nije stvorio nikakve nove norme: gdje je bila uobičajena, primjerice na Tibetu i prije u brdima Ceylona, poliandrija se mogla isto tako očuvati kao i poligamija, ili dmgdje monogamija. Sve dok živimo u svijetu, trebamo se slagati s vrijedećim normama, dok god one ne protuslove općim načelima ćudoredna ponašanja.

Različite forme budističke meditacije ili "razvijanja duha" od najvećeg su značenja za ostvarenje budističkog puta spasenja. Znanje koje vodi izbavljenju nije puko poznavanje stanja stvari, nego se sastoji u potpunoj temeljitoj preobrazbi čovjeka koji teži za spasenjem, u preobrazbi koja slijedi iz pravilne spoznaje. Metode budističke meditacije su višestruke;

prema Budinu nauku, valja ih prilagoditi postojećim psihičkim dispozicijama pojedinog čovjeka. "Analitičke" metode razlikuju se od "usredotočenosti". Od analitičkih metoda meditacije valja najprije spomenuti "predočivanje pozornosti" (smrityupasthana, pali satipatthana): onaj koji meditira usredotočuje se na analizu vlastite osobnosti i time na spoznavanje njezine prolaznosti. Čovjek koji meditira u svakom trenutku doživljava, potpuno svjestan, sve pokrete svoga tijela i svoje psihe. Usredotočenost (samadhi) definira se kao usmjerenost duha na jedan jedini objekt meditacije. Određenim vježbama ostvaruje se sabranost (dhyana); to jest, koncentracijom duha dostižu se stanja sabranosti, koja sežu od prvog utonuća, određenog osjećajem sreće, do četvrtog utonuća, određenog ravnodušnošću, a prema drugim tekstovima i do osmog utonuća, s onu stranu razlikovanja zamjećivanja i nezamjećivanja.

Nirvana

Indijska riječ za konačni cilj budističkog puta spasenja, nirvana, znači zapravo "ugasnuće". U biti se određuje niječnim iskazima: to je prestanak patnje, pobjeda nad žudnjom, mržnjom i neznanjem, potpuno ugasnuće područja postojanja. Kriva je tvrdnja što je iz toga izvode kritičari budizma, tvrdnja da je nirvana sinonim za apsolutno uništenje, i da je Budina religija po svojoj biti nihilistička. U oslobođena čovjeka gase se doduše sva područja postojanja, ali nirvana se samo svjetovnim neznalicama pričinja kao uništenje. Za upućenoga je nirvana područje apsolutna mira, radikalno različito od svijeta. Slavno mjesto u palijskom kanonu kaže:

"Postoji, o redovnici, jedno područje gdje nema ni krutog ni tekućeg, ni vrućine ni pokreta, ni ovoga ni onoga svijeta, ni sunca ni mjeseca. To, o redovnici, ne nazivam ni dolaskom ni odlaskom, ni mirovanjem, ni rađanjem ni umiranjem. To je bez svake podloge, bez razvoja, bez uporišta: upravo to je kraj patnje" (Udana VIH, 3).

Nirvana je dakle "potpuno »ugasnuće« htijenja iskazivanog u žudnji, mržnji i zaslijepljenosti, htijenja koje potvrđuje život i grčevito se drži za nj, time i konačno, potpuno oslobođenje od svih budućih ponovnih rođenja, starosti i smrti, patnje i bijede", kao što je to formulirao slavni budistički redovnik i učenjak Nyanatiloka. Pritom valja izbjegavati dva nesporazuma, naime s jedne strane predodžbu da je nirvana jednostavno uništenje, ali i s druge strane predodžbu da je nirvana nešto poput vječnoga života. Nirvana je zapravo stanje koje se jedino može iskusiti, a ne može se obuhvatiti našim misaonim i opisnim kategorijama.

Nirvana također nije nešto što bi se moglo iskusiti tek poslije smrti, kao što je raj u islamu, život vječni ili uskrsnuće u kršćana. Nirvana se zapravo doživljava od trenutka postizanja svetosti: budistički je svetac postigao potpuno ugasnuće strasti, apsolutan unutrašnji mir. "Blaženstvo je nirvana", kaže Sariputta, jedan od dvojice glavnih Budinih učenika. A na pitanje kako to može postojati blaženstvo ondje gdje nema osjećanja, on kaže: "Upravo je u tom blaženstvo nirvane, da tu nema osjećanja" (An-

guttaranikaya V, 414 f.) Tijelo i psiha oslobođena čovjeka postoje i dalje, dok ne dođe trenutak njihova fizičkog raspada. Ali postignuto je oslobođenje od prianjanja uz postojanje, apsolutna unutrašnja sloboda. Her- mann Oldenberg ovako je sažeo iskaze tih tekstova: "U praznoj daljini leže i strah i nada; svladano ' je htijenje, prianjanje uz opsjenu jastva, kao što čovjek odbacuje od sebe budalaste želje djetinjstva. Kakvog značenja ima hoće li prolazno, postojanje, uništena korijena, nastaviti svoj ravnodušni prividni život na trenutke ili do kraja svijeta? Želi li svetac već sada učiniti kraj tome postojanju, on to može učiniti; ali većina izdržava sve dok priroda ne postigne svoj cilj; za njih vrijede riječi koje se stavljaju u usta Sariputti: »Ne čeznem za smrću, ne čeznem za životom; čekam dok ne dođe čas, svjestan i budna duha«" (Oldenberg, "Buddha", str, 305 f.).

Sada se moramo upitati tko se tu zapravo iznova rađa, tko ulazi u nirvanu i potom se više ne rađa. Nagasena, koji je indogrčkom kralju Me- nandru ili Milindi objašnjavao Budin nauk, koristi sljedeću usporedbu: "Kada netko zapali svjetiljku, neće li ona gorjeti cijele noći? Nije li plamen u prvoj noćnoj straži identičan plamenu u srednjoj i posljednjoj noćnoj straži, ili su ipak različiti?" Kralj je na oba pitanja morao odgovoriti niječno. "Tako se", veli Nagasena, "spaja i lanac danosti postojanja: jedna nastaje, dmga nestaje. Bez početka, bez kraja spaja se on; stoga ono što dospijeva do posljednjeg stupnja spoznaje nije niti isto niti dmgo biće" (Milindapanha 40).

Sada znamo zašto Buda nije odgovorio na pitanje o daljnjoj egzistenciji oslobođenog u nirvani. Odbijao je odgovarati na pitanja "je li svijet vječan ili nije vječan, je li ograničen ili beskonačan, je li živo biće identično tijelu ili različito od njega, da li savršeni čovjek živi poslije smrti ili ne ili niti živi niti ne živi" (Majjhimanikaya I, 426) - ona vode u šikaru mišljenja, u zabunu, daleko od onoga što je jedino nužno i smisleno, naime puta do spasenja.

Pitanja o vječnosti i o egzistenciji ili neegzistenciji u nirvani, o apsolu- tu, ipak su tako općeljudska pitanja da ih se tijekom povijesti budizma uvijek iznova postavljalo na nov način. Buda nije odbijao odgovoriti na njih zato što nije znao odgovora; za budiste je buddha potencijalno "sveznajući"; to jest, što god želi spoznati, on to i može spoznati. S prosvje- tljenjem njegova svijest više nije podređena ograničenjima kojima podliježe naša normalna svijest. Sada nas moderni budisti podsjećaju da je najnovija fizika stvorila iskaze o biti mikrokozmosa i svemira koji se posve odupiru razumijevanju u okvim naših normalnih kategorija mišljenja, kao što se već zbilo s općom teorijom relativnosti, te da su i ti iskazi možda samo posve privremeni. No pitanja o konačnosti i beskonačnosti svijeta itd. postavljena su iz motrišta normalne spoznajne sposobnosti. To su dakle u načelu pogrešno postavljena pitanja i stoga se na njih i ne može pravilno odgovoriti. Ako je nirvana stanje koje više ne pripada području samskare, "zamisli", stanje koje više nije podređeno zornim oblicima vremena i prostora, tada bi ovdje primjerice i opis "vječnoga života" bio posve besmislen, a o "najvišem blaženstvu" moglo

bi se govoriti samo slikovito radi opisivanja neopisivoga, kao u navedenome dijelu teksta. Ako pak budističko prosvjetljenje pruža neograničenu spoznaju, onda pruža i uvid da svojom ograničenom spoznajnom sposobnošću ne možemo razumjeti univerzum i da bi taj pokušaj unaprijed bio besmislen.

Budistička kozmologija

Budizam se s drugim velikim religijama slaže u jednoj točki: u posebnoj ulozi što je dodjeljuje čovjeku. Budistu su naj prije sve forme života u načelu jednako vrijedne; njemu kao i većini hindusa to proizlazi iz nauka o ponovnom utjelovljenju. Stoga je ćudoredni ideal i prva zapovijed budističke etike ne povrijediti ništa živo. Već je Arthur Schopenhauer, jedan od prvih Europljana koji je razumio bitne crte budizma, ustvrdio da je budistička etika iznad etike kršćanstva, zato što ova posljednja ne uvažava životinje. U našemu vremenu, kada počinjemo poimati kakvu katastrofu izaziva čovjekovo bezobzirno iskorištavanje drugih oblika života, ispravnost toga razmatranja postaje nam naročito jasnom.

Ipak je čovjek istaknut oblik postojanja budući da je jedini u stanju potpuno spoznati vlastitu potrebu za spasenjem i kročiti putom spasenja. U obliku ljudske egzistencije bića dospijevaju do sposobnosti da reflektiraju sama sebe. I viša bića, takozvani bogovi, imaju svijest u našem smislu; no njihovo postojanje uvjetovano prijašnjim dobrim djelima, makar vremenski ograničeno, stvoreno je tako da im patnja premalo dolazi do svijesti. Tako čovjek kroči prvim stupnjem puta spasenja (možda i druga bića slične strukture svijesti u drugim svjetovima), a ljudi dospijevaju do pro- svjetljenja i postaju buddhe.

Budistička se *kozmologija* odlikuje znanjem o silnoj veličini prostora i vremena. Već prvi modemi proučavatelji budističkih tekstova čudili su se "velikim brojevima u budista" - zapadnjacima, čija je religijska tradicija datirala stvaranje svijeta samo nekoliko tisućljeća unatrag, prije 150 godina to je bilo zaista začuđujuće. Budistička kozmologija polazi od cikličnog tijeka povijesti svijeta, od perioda postanka svijeta, određenih razvitaka svijeta koji se ponavljaju i kozmičkih svjetskih katastrofa za kojima opet slijede novi postanci svijeta. U kozmičkom mjerilu to je ono isto što znamo o slijedu nastajanja, trajanja i nestajanja pojedinih faktora postojanja u nezamislivo malim vremenoprostorima i što promatramo u slijedu rođenja, života i smrti u našemu svijetu.

U jednome starom tekstu tako se racionalističkim tumačenjem mita objašnjava i predodžba o *Bogu* koji vlada svijetom, predodžba kakva je bila poznata mnogim Indijcima u Budino vrijeme: nakon jedne propasti svijeta svijet se ponovno razvija. Biću koje prvo dospijeva do egzistencije u novome svijetu dolazi misao: "Ja sam Brahma, veliki svemoćni Bog, čije oko sve vidi, neograničeni gospodar, stvoritelj koji svime upravlja po svojoj volji. Ja sam stvorio ova bića. Jer prije mi je došla ova misao: »Ah, kada bi samo nastala i druga bića! To je bila želja moga duha i potom, su

se ta bića doista pojavila.« A i ona bića nastala poslije njega misle: »To je Brahma, svemoćni Bog i td.«" (Dighanikaya I, 17-19). Toje zapravo samo iluzija; jer sva su bića podređena nepromjenljivim zakonima svjetskoga zbivanja, pa i Brahma je samo zbog svoje dobre kamie postao bogom. Kada se dobra karma iskoristi, on će umrijeti i iznova se roditi u drugom obliku.

Pitanje o Bogu prema budistima nije tema o kojoj bi sc isplatilo dugo diskutirati. Kada su indonežanski budisti prije nekoliko godina odjednom bili prinuđcni izjasniti se o pitanju Boga, budući da se prema odredbama ustava mora vjerovati u Boga, davali su različite odgovore: jedni su rekli nama je Bog nirvana - ono posve Drugo, transcendentno. Drugi su posegnuli za predodžbom adibuddhe, iskonskog buddhe iz kojega su proizašli svi drugi buddhe. Taj je nauk poznavao srednjovjekovni vajrayana-budi- zam na Javi. Oni bi kao Boga mogli odrediti i shunyatu, "prazninu" - o tome više u trećem poglavlju - kao što su to učinili srednjovjekovni islamski mistici na Javi, kada su Alahu dali budističku oznaku Kesunya- taan. Konačno, oni bi mogli - drugi su to i činili - identificirati dharmu kao svoju predodžbu o Bogu. Dhaima zapravo označava najviše načelo što ga budizam poznaje: to je red, zakonitost u kojoj se odvija svjetsko zbivanje; to je nauk buddha primjeren tome zakonu; no to je i svaki pojedini element postojanja od kojega se sastoji svijet.

Predodžbi Boga kakva nam je poznata iz kršćanstva u budizmu svakako nema mjesta. Tako prema jednom starom tekstu Buda kaže: "One askete i svećenike koji su tvrdili da, kakvo god dobro i zlo čovjeka snašlo, da je sve to uvjetovano Božjim stvaranjem, njih sam tražio i upitao: »Je li istina da zastupate ovaj nauk?« Potvrdili su. No rekao sam im: »Prema tomu dakle, poštovani, ljudi bi zbog Božjega stvaranja postajati ubojicama, lopovima, nasilnicima, lažljivcima, doušnicima, pohlepnicima itd.«" (Anguttaranikaya III, 174). Iskazi svih tekstova ranog budizma u tom su pogledu veoma dosljedni premda je kršćanskim teolozima često bilo teško da to razumiju. Tako mimoilazi činjenice i nerijetko zastupano mišljenje da je Buda na pitanje o Stvoritelju svijeta obznanio "svoju indi- ferentnost" i odbacivao pitanje o Bogu. Teškoće pri razumijevanju jednog veoma stranoga pojmovnog svijeta također postaju jasne kada promatrači vide u budističkim hramovima božanske likove i odatle zaključuju o "po- liteizmu". Kao što smo spoznali govoreći o kruženju postojanja, takozvani svijet bogova nije drugo doli malo viša forma egzistencije što je načelno i sami možemo postići. Budući da indijski tekstovi primjenjuju posve različite riječi za dva pojma "Bog" i "bogovi" o kojima smo ovdje raspravljali, samo će neupućeni zamjenjivati te pojmove.

Ako su pak bezvremeni i dharma, strogo neosobna zakonitost u svijetu, i njen izraz u Budinu nauku, zemaljska pojavna forma dhanne ipak je prolazna kao i sve drugo. Nauk što ga je naviještao Buda bit će zaboravljen, red što ga je osnovao prestat će postojati, sve dok jednom u dalekoj budućnosti neko drugo biće ne postigne prosvijetljenost i tako postane buddha. Sam Buda odredio je da će njegov nauk trajati 500 godina. Ka-

sniji su budisti tumačili to pretkazanje na razne načine; no sam pogled na povijest budizma pokazuje nam koliko je ono bilo realistično. Tako je budizam otprilike 500 godina nakon svoga utemeljenja, u suprotnosti s načelima izvornog nauka, na Sri Lanki bio povezan s tamnošnj im nacionalizmom. U isto je vrijeme u Indiji započelo iskrivljavanje staroga nauka prema kojemu se do spasenja može dospjeti samo vlastitom snagom: pojavile su se predodžbe o mogućnosti "čudesnog spasenja", to jest spasenja pomoću natprirodnih bića, kao što to nrnogo kasnije u najčišćoj formi nalazimo u japanskom amidizrnu.

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor

Budologovi su nas izvodi u dojmljivom pregledu već doveli do središta budizma. Nikome nije moglo ostati skriveno kako radikalnu duhovnu protupoziciju zauzima budizam spram kršćanstva. Stotine milijuna Azija- ca primali su gotovo dvije i pol tisuće godina tu Budinu poruku i po njoj oblikovali svoj život. Ono što je u središtu kršćanske teologije pojavljuje se u budizmu u posve drugačijem svjetlu: "Bog", "duša", "spasenje", "povijest". Zadivljujuća je velika koncentracija na "četiri svete istine", zadivljujući su i odbacivanje suvišne metafizičke "spekulacije" i apel čovjekovu umu i spoznajnoj sposobnosti. To je dakle religija bez "stražnjega svijeta" u Nietzscheovu smislu, bez intelektualnih predmnije- vanja i moralne kazuistike - kao stvorena, čini se, i za kritične europske intelektualce.

U svom pivom odgovoru ne mogu se istodobno postaviti prema svim ovdje načetim problemima: životni put i nauk historijskog Bude, patnja i ponovno utjelovljenje, meditacija i kozmologija... Moram postupati sustavno i polagano krčiti put kroz razna pitanja. Stoga ću radi "ugađanja" - analogno odgovorima islamu i hinduizam - orisati skicu povijesti susreta između kršćanstva i budizma; no potom ću se ponajviše usredotočiti na ovdje središnje pitanje o osobi historijskog Bude - u odnosu na Isusov lik - da bih na koncu još ukratko zauzeo stav prema pitanju nirvane. Budizam i kršćanstvo poprimaju upravo odatle svoj nezamjenljivi profil.

Prvi *kontakti*

Kršćani i budisti danas ulaze u novu epohu svojih odnosa: prvi puta u povijesti prihvaćaju ozbiljan dijalog. Do 19. stoljeća u kršćanstvu se nije ni znalo za razliku između hinduizma i budizma. Bilo je to tako premda se, kako smo čuli u vezi s hinduizmom, još u *starome vijeku* od vremena Aleksandra Velikog odvijala kulturna razmjena između Indije i zapadnoga svijeta, a Grci su posredstvom umjetnosti Gandhare presudno utjecali na umjetničko oblikovanje Budine figure na cijelome Istoku, sve do Japana i Indonezije. Također začuđujuće: Buda se prvi puta spominje u kršćanskim izvorima još oko 200. godine, u "Sagovima" (Stromata) onoga Klementa iz Aleksandrije koji želi uputiti na kršćansku gnozu kao ideal iznad svake druge gnoze: "A ima u Indiji i onih koji slijede Budine

zapovijedi, štujući ga zbog njegove prevelike svetosti kao kakvoga boga"
(1,15).

Dakako: iz ovoga se vremena jedva išta čuje o Budinu nauku i može se, kako smo vidjeli, samo naslućivati koliko se uopće indijski utjecaj očitovao u dolini Nila i u helenističkom svijetu. No što god da se držalo o historijskoj ovisnosti: usporedba budističkog i kršćanskog redovništva (kojemu je pak izvor, neobično, u Egiptu) mogla bi jednako pridonijeti i razjašnjavanju i kontrastivnom sučeljenju budističkog i kršćanskog spekulativnog mišljenja (koje u Grčkoj poprima formu jedne "negativne teologije" bliske budističkim tendencijama).

O odnosu kršćana i budista u *srednjem vijeku* također malo znamo. Poznato je da su kršćani nestorijansko-"heretičkog" podrijetla iz Male Azije prodrli ne samo do Indije nego i do Srednje Azije, a već u 7. stoljeću konačno do Kine, i da su stoljećima očevidno zajedno živjeli s kineskim budistima; o tome svjedoči slavni natpis na spomeniku kod Hsianfua iz 781. godine. Nadalje znamo da su u 13/14. stoljeću franjevački misionari dospjeli na dvor mongolskog cara u Pekingu i s izuzetnim dojmovima izvještavali Europu o asketskom životu budističkih redovnika prosjaka. No s padom dinastije Yiian u drugoj polovici 14. stoljeća ti su dobri odnosi naglo minuli.

Tek na početku europskoga *novoga vijeka,* u 16. stoljeću, ponovno je došlo do susreta kršćana i budista. Znamo o prijateljstvu prvog kršćanskog misionara u Japanu, isusovca Franje Ksaverskog, s jednim budističkim opatom. Preneseni su nam nadalje kontroverzni razgovori drugog isusovačkog misionara Kuzme iz Torresa s japanskim zen-budistima, koji s jedne strane doduše nisu nadilazili razmjenu kršćansko-skolastičkih dokaza Boga, a s druge strane budističko-mističke argumente za "prazninu" i nedokučivo "ništa" što su ga isusovci razumijevali nihilistički.

Već je Franjo Ksaverski uveo prilagođeno latinsko "Deusu" za Boga (Deus), prihvatljivo zajapanske uši; pritom je morao doživjeti da su budistički bonzi poistovjećivali "Deusu" sa zvukovno sličnim "dai-uso", što na japanskom doslovno znači "velika laž". Kasnije se u Japanu, iz skrbi za ortodoksan nauk, nisu japanizirali samo latinski pojmovi za tri osobe Triniteta ("Deusu Patere", "Deusu Hiiryo" i "Deusu Supiritsu Santo") nego i teološki ključni pojmovi kao što su "persona" (osoba), "susutanshi- ja" (supstancija), "garasa" (milost), čak i "diidesu" (vjera), sve u svemu oko 50 pojmova. Nije čudo dakle da se poruka kršćanskog Boga morala Azijcima činiti posve stranim, latinsko-europskim importom, premda su kasnije uvedeni mnogi japanski termini ("kami-sama" za Boga).

Ta dogmatska nevolja razjašnjuje zašto je generaciju kasnije moralo doći do *konflikta.* Jer, upravo su japanski novoobraćenici protestirali protiv prakse naprednoga kineskog misionara Mattea Riccija (rođen 1552, u godini smrti Franje Ksaverskog), koji se usudio u kršćanskoj liturgiji i namještanju primjenjivati i tradicionalna kineska Božja imena. Ovdje je korijen onoga "spora oko obreda" koji je konačno završio rimskom osudom svake upotrebe "domaćih" Božjih imena i obreda i doveo do katastrofal-

nog sloma kršćanske misije u Kini i Japanu, kao i do nasilnog progona kršćana. Iz današnjeg ćemo motrišta svakako morati reći da bi kršćanska japansko-kineska misija, čak i da se sukob oko obreda svršio sretno, možda propala zbog svoga dogmatizma, biblicizma i ekskluzivizma. Konačno su bili presudni politički razlozi: pod obzorom ekspanzivnog europskog imperijalizma i kolonijalizma, narodi Azije sve su više osjećali misionarsku djelatnost kao prijetnju. Ishod: kršćanstvu je zadugo ostao zatvoren pristup do duše azijskog, a naročito budističkog čovjeka. Bezbrojni misionarski putopisi i u novome vijeku manje informiraju o sadržajima nauka nego o mitovima i kultovima budizma.

Obrat u *znanosti i Crkvi*

Tek od pojave *znanstvenog proučavanja budizma* u 19. stoljeću - u vezi s potrebama europskog kolonijalizma! - može se govoriti o pokušaju stvarnog razumijevanja budizma. Proučavanje budizma započelo je pritom kao dio indologije i uskoro dovelo do jasnog razlikovanja hinduizma od budizma. Ni filozofArthur Schopenhauer (1788-1860), koji slovi kao pionir poznavanja budizma u Njemačkoj i koji je fonnom svoje recepcije budizma posebno utjecao na Friedricha Nietzschea, Richarda Wagnera i Paula Deussena, nije još u mnogom pogledu mogao, zbog još nepotpuno istražene povijesti indijskog duhovnog svijeta, jasno pojmiti razliku između vedante i budizma: "Osim toga, bio je suviše subjektivan čovjek a da iz stranih sustava ne bi pristrano iščitavao ono što je odgovaralo njegovim vlastitim nazorima" (H. v. Glasenlapp, "Das Indienbild deutscher Denker" /Slika Indije u njemačkih mislilaca/, 1960, str. 77).

Situacija se iz temelja promijenila tek kada su europski proučavatelji otkrili, objavili i počeli proučavati izvorne *budističke tekstove* iz Nepala, Tibeta, Burme, Sri Lanke i Tajlanda, a posebice tekstove theravadinskog kanona, napisane na srednjoindijskom jeziku pali (upravo crkvenom latinskom u theravadskom budizmu). Kao utemeljitelj modernog proučavanja budizma vrijedi Francuz Eugene Bumouf sa svojim uvodom u povijest budizma (1844), koji se međutim još temelji na sanskrtskim tekstovima. Generaciju poslije započinje pravo proučavanje palija. Historijski je datum bila 1881: godina klasične Budine biografije Hermanna Oldenberga, slavnih "Hibbert Lectures" Thomasa Williama Rhysa Davida i godina osnivanja (Rhys David zajedno s Maxom Miillerom, ocem modernoga proučavanja religije) "Pali Text Society", za kojim je uslijedilo 1892. "Buddhist Text Society in Calcutta".

Budistička dmštva, časopisi i ugledni konvertiti u cijelome svijetu doveli su sada do posve promijenjena stava prema budizmu, a konačno čak do (starobudistički ili novobudistički prilagođene) budističke misije u obje Amerike i u Europi. U 20. stoljeću i znanstvena i popularna literatura o budizmu toliko se umnožila u Europi i Americi, ali i u Indiji, Sri Lanki i Japanu, da je jedva itko može previdjeti. A sam budizam iz ovoga je

proučavanja primio toliko mnogo impulsa za svoju obnovu da su danas one stare misionarske predrasude (kako se budistički tekstovi niti objavljuju niti čitaju) doista zastarjele; o tome ćemo još više čuti u kasnijem izlaganju.

Tijekom toga prosvjetiteljskog procesa - odnedavna uz snažnu podršku masovnih medija i školskog obrazovanja - temeljito se promijenilo i *stanje unutar velikih kršćanskih crkava*: otkako je Dugi vatikanski sabor barem djelomice uspostavio reformacijsku i modernu paradigmu teologije i Crkve, stav prema drugim religijama pozitivno se-promijenio. Tako se danas s kršćanske strane i spram budizma naglašava informacija umjesto denuncijacije, komplementarnost umjesto antagonizma, dijalog umjesto misije, "razgovor o Kristu s ljudima druge vjere" umjesto "osvajanja nevjernika za Krista".

Izvjesno je da pri određivanju kršćanskih crkava spram budizma još uvijek može postojati kolebanje između prakse osvajanja i prakse prilagodbe; možemo, što se tiče vlastite Crkve, favorizirati teoriju savršenosti (crkva kao savršen pregled *svih* religioznih elemenata) ili sakramentalnu teoriju (crkva kao sakrament, znak spasenja među narodima). No ne možemo previdjeti zaokret: na raznim točkama svijeta stvorile su se važne dijaloške grupe među kršćanima i budistima, a kršćanski' istraživački instituti za studij budizma u Colombu, Hong Kongu, Tokiju, Kiotu i Nagoyi mnogo su dalje doveli dijalog kršćana i budista nego, u istom vremenoprostom, primjerice dijalog kršćana i muslimana. I među mnogim budistima visoko se cijene imena kršćanskih proučavatelja kao što su M. Doi, H. Dumoulin, H. Enomiya-Lassalle, W. Johnston, K. Ka- dowaki, W. L. King, E. Lamotte, J. van Bragt, L. A. de Silva, J. Spae i H. Waldenfels.

Kao obrat - osim organizacija "World-Conference on Religion and Peace", ' 'World-Congress ofFaith" i "Interreligious Peace-Colloquium" - na kršćanski su duh djelovali: nova orijentacija *Svjetskog savjeta crkava* s konferencijama u Ajaltounu/Libanon (1970) i Colombu (1974) i glavnim skupštinama u Nairobiju (1975) i Vancouveru (1983), no prije svega već prije citirani iskazi *Drugoga vatikanskog sabora* o mogućam spasenju i za nekršćane, čak i za ateiste dobre volje. Dmgi Vaticanum, u svom uistinu epohalnom proglasu o nekršćanskim religijama, o budizmu kaže (1965): "U različitim formama budizma priznaje se radikalna nedostatnost nestalnoga svijeta i naučava se put na kojemu ljudi pobožna i povjerljiva uma mogu ili postići stanje potpunog oslobođenja ili - bilo vlastitim trudom bilo pomoću više sile - dospjeti do najvišeg prosvjetljenja. Tako se i ostale religije, raširene u cijelome svijetu, nastoje na različite načine približiti nemira ljudskoga srca, pokazujući putove: nauke i životna pravila, kao i svete obrede. - Katolička crkva ne odbacuje ništa od svega što je u tim religijama istinito i sveto" (art. 2).

Putem dijaloga dakle neopozivo kroče i crkve. Pa ipak poduzimanje "dijaloga" nije nedvojbena stvar. O čemu je riječ? O usporedbi doktrina i teorema, struktura i praksi? Ili o razmjeni "religioznih" iskustava? No ne

postavlja li baš budizam u pitanje svako teoretiziranje u dijalogu? Pitanje je dopušteno i mora se iznova promišljati u svakom pokušaju dijaloga:

Budizam - jedino stvar iskustva?

Što se može reći "o" budizmu? Teolog ovdje ponajprije stoji pred istim hermeneutičkim problemima kao i proučavatelj religije, koji tu religiju može opisati samo "izvana" kao historijski izraslu tvorevinu. No može li se time shvatiti "bit" neke stvari? Teško. I sto$a mnogi budisti malo drže do teorijskih obavijesti "o" njihovoj religiji. Zelimo li znati što budizam jest, valja ga prakticirati. "Sjediti i meditirati sve dok noge ne zabole", može se čuti od japanskih učitelja zena. Ne informacija "o", nego praksa s budizmom omogućuje prodiranje u njegovu "bit". "Spasenje" ne putem filozofske diskusije ili teološke spekulacije, nego praktičnim djelovanjem.

Slično dakako vrijedi i za kršćanstvo i za svaku religiju. Jer, ne samo Budinu poruku nego i Kristovu poruku ne shvaćamo čisto kognitivno "izvana", nego samo prepuštanjem "iznutra". Ne samo budistički nego i kršćanski put spasenja nije puka spoznaja o stanju stvari, nova teorija, nov svjetonazomi sustav, teologija, nego praksa, iskustvo, obrat, vježba, put, Put kojim je išao Krist: "Onaj koji radi što je pošteno dolazi k svjetlu" (Iv 3,21).

Posebice prema zenbudističkom shvaćanju, u susretu budista i kršćana riječ je o sljedećem: shvatiti Budin nauk putem *zajedničkog iskustva u činu zajedničke meditacije.* Drugi budistički smjerovi doduše drže da je nauk važniji. Zajednička iskustva, meditacija u šutnji i komunikacija bez riječi nedvojbeno mogu veoma mnogo pomoći u međureligijskom susretu (primjerice, njemačkih benediktinaca i japanskih zen-redovnika). Ipak to može biti i himba unutrašnjeg razumijevanja, prave komunikacije; i neprijatelji se mogu šuteći zajedno diviti zalasku sunca; sve dok se šuti, nema spora. No čim se zajednička iskustva i neiskazive emocije obuhvate riječima, u svijesti se iznova javljaju privremeno zaboravljene i emocionalno prikrivene razlike u nauku (ja - ne-ja, Bog - ne-Bog, milost - karma). Nema uopće nijedne religijske prakse bez implicirane "teorije"; nema puta spasenja koji ne bi htio biti istinom; nema iskustva kojemu ne bi trebala refleksija. A upravo religiozna iskustva, ne samo iskustva meditacije, izuzetno je teško podijeliti.

Odatle je najnovija hermeneutička diskusija pokazivala da ne postoji "čisto" iskustvo - ni u kršćanstvu ni u budizmu. Već smo u vezi s hinduizmom i mistikom govorili o tome da postoji samo *interpretirano iskustvo.* Tko pročita u uvodu spomenuti (i u svim theravadinskim zemljama jugoistočne Azije visoko cijenjeni) Budin poučni govor o "temeljima sabranosti" (Satipatthanasutra), taj može ustanoviti ono što se lako dade dokazati i komentarima *velikih suvremenih učitelja satipatthana metode*, kao što su Buddhadasa BhikWiu u Tajlandu~("Anapanasati", 1976), Mahasi Saya- daw u Bumii ("Vipassana", 1979), Nyanaponika Thera na Sri Lanki ("Duhovni trening putem sabranosti", 1979): napuci za budističku meditaciju već

su od najjednostavnijih vježbi disanja i hodanja vođeni i obilježeni tipično budističkim zanimanjem: "Pri metodičnoj vježbi u Čistom Promatranju vjerojatno će prvi snažan dojam biti: izravno i stalno sučeljavanje sa sveprisutnom prolaznosti, neprestanom mijenom. U Budinu je nauku prolaznost *(anicca)* prvo od triju obilježja svih oblika postojanja... Ovaj doživljaj nestalnosti tijekom meditacijske vježbe dobit će na snazi i dojm- Ijivosti, a i druga dva obilježja postojanja, odsutnost sebstva i supstancije *(anatta)* te patnja i nedostatnost *(dukkha)* postupno će upravo pri istim objektima meditacije postajati činjenicama vlastita iskustva i neće ostati pukim apstraktnim pojmovima" (Nyanaponika, str. 33).

Svakako: upravo čisto promatranje daha razotkriva svu ambivalenciju toga fenomena. Jer upravo se tu doživljava, uza svu prolaznost i posvemašnja stalnost, uza svu patnju i duboko olakšanje, uza svekoliku odsutnost sebstva i neporeciva prisutnost našega ja. Sumnja se pojavljuje glede suglasnosti budističke teorije, naime da je *sav* život patnja.

U svakom slučaju, teško se može osporiti da je i u budističkoj meditaciji u pitanju nešto više od čistoga promatranja: riječ je o promatranju koje već interpretira makar nehotice reduciralo, ne samo o praktičnome putu nego i o određenome metafizičkom zoru.

Beskonačno mnogo nerazumijevanja i nesporazuma opterećivalo je u prošlosti odnose kršćana i budista. Kao što su katolici i protestanti dugo vremena držali da od ekumenskog dijaloga ne mogu dobiti ništa, tako je bilo i s mnogim kršćanima i budistima - zaokupljenim fundamentalističkom vjerom u svoje nepogrešive svete knjige. Prema mojem saznanju, međutim, i pripadnici budističke elite - upravo u interesu svjetskoga mira! - sve više i više razumijevaju kako je s religioznim iskustvima važno razmjenjivati i u njima impliciran religiozni nauk, s praksom otkrivati i teoriju što joj prethodi. To je beskonačno teško: samo u takvom uzajamnom uključivanju teorije i prakse, iskustva i refleksije, moći će se postaviti postojan temelj za dijalog potreban čovječanstvu i svjetskome miru, dijalog kršćana i budista o Budinoj poruci i o Isusovoj poruci, da se zbog očite različitosti ne bi previdjelo slaganje ili različitost zbog očita slaganja.

"Stoga bih želio reći", kaže praktični budist Maha Sthavira Sangharak- shita, rođeni Englez i veoma iskusan poznavalac triju glavnih formi budizma, "da se kao polazište za dijalog s budizmom mora uzeti nešto što je manje naglašeno od »religioznog iskustva« ili doživljaja oslobođenosti od patnje, dakle jedna točka nauka ili religiozne prakse ili liturgijskih običaja koja je razumljiva i leži unutar predodžbenog polja obaju partnera. Religija se ne treba izjednačavati isključivo s religioznim iskustvom" ("Con- cilium" 14, 1978, br. 6/7, str. 380 f.). Upravo bi teologovom zadaćom trebalo biti da, uspoređujući *izvanjske fenomene,* obrede, ceremonije i načine ponašanja, dakle iznad svih sličnosti u askezi, celibatu, tonzuri, re- likvijskom kultu, tamjanu i krunicama, uočava *konvergencije i divergencije u nauku* kršćanstva i budizma - svom stručnošću, ali ne niječući pritom svoj vjernički angažman i ne izostavljajući svoju osobnu spiritual-

nost: upravo tako došlo bi se do spoznajno *pročišćena iskustva* i ujedno do iskustveno *potkrijepljene teorije.* Jer, što bi sporazumijevanju kršćana i budista pridonijele primjerice kršćanske zen-meditacije, kakve se danas nerijetko provode, ako se to uopće ne bi ticalo kršćanske liturgije (koja se možda slavi poslije tih meditacija) i kršćanske teologije?

Konvergencije i divergencije valja sad proučavati upravo u odnosu na lik na kojem se temelji budizam. Bilo je upadljivo što sc Budino ime u Proglasu Drugog vatikanskog sabora jednako malo spominjalo kao i Mu- hamedovo u odgovarajućim odjeljcima o islamu. No jedinstvo budističke religije u njenim veoma raznovrsnim paradigmatskim oblicima ne počiva samo na određenim temeljnim predodžbama i tematskim motivima, nego ponajprije na povijesnoj Budinoj osobi; pritom je dabome veoma važno koje mjesto i kakav profil ona ima - upravo u usporedbi s Isusom iz Naza- reta.

0 *odnosu istine i povijesti*

"Postoji jedan jedini koji bi nas mogao potaknuti da ga stavimo u Isusovu blizinu: Buda. Taj je čovjek velika tajna. Stoji u zastrašujućoj, gotovo natčovječnoj slobodi; no pritom ima dobrotu moćnu poput neke svjetske sile. Možda će Buda biti posljednji s kojim se kršćanstvo ima sukobiti. Još nitko nije rekao što on znači kršćanstvu. Možda Isus nije imao samo jednoga prethodnika iz Staroga zavjeta, Ivana, posljednjeg proroka, nego

1 jednoga iz srca antičke kulture, Sokrata, i trećega, koji je izrekao posljednju riječ istočne religiozne spoznaje i pobjede, Budu" (str. 381), veli još 1937. katolički teolog Romano Guardini u svojoj knjizi o Kristu, "Gospodin".

Ali, Buda - "prethodnik" Kristov? To bi budistima bilo posve neprihvatljivo. No kako bi budistima bilo - ovo začudo "još nitko nije rekao" - kada bi i Kist bio "prosvijetljeni", buddha? Jer budisti nipošto ne isključuju buduće buddhe. No kršćani najprije postavljaju ovo pitanje: tko je taj Buda Gautama za budiste, a tko za kršćane?

Kao i "Krist", "Pomazanik", tako je i" "Buda", "Prosvijetljeni" (doslovno: "Probuđeni", "onaj koji je dospio do spoznaje") počasno ime, uzvišena titula. Nasuprot tomu, Budaje sebejednako malo nazivao "Bog" kao i Isus iz Nazareta. Kasnije generacije u Budi dakako nisu vidjele samo Mudroga nego i Spasitelja, kojega se zaziva kao pomoćnika u nevolji, kojemu se - kao nadmoćnom svim bogovima - duguje štovanje ("pilja"), što se izražavalo simboličnim radnjama, primjerice darovima pred oltarom. Znači: kao što povijesni Isus nije jednostavno identičan kri- stologijama kasnijih kršćanskih teologa, tako ni *povijesni Gautama nije jednostavno identičan Budinim likovima kasnijih budističkih škola.* Heinz Bechert stoga je u svom portretu Bude s pravom ostavio "po strani" ono "što su dodale kasnije legende".

Odatle bi bilo površno misliti da povijest i historiografsko istraživanje u budizmu nisu ozbiljan problem. Izvjesno je: budistički nauk razumijeva

se kao "vječna istina", kao "univerzalna nomia" spoznatljiva čovjekovim umom i važeća za sve ljude; identičan je "svjetskom zakonu" koji utemeljuje sveukupan prirodni i moralni poredak. Ta "dharma", o kojoj smo slušali, taj kozmički zakon, ta vječna istina, taj Budin nauk važniji je od Budine osobe: "Slijedi nauk (»dhannu«), a ne osobu (Budu)!", glasi stoga jedna Budina izreka.

No je li time riješeno historijsko pitanje? Nije li se i u kršćanstvu zastupalo slično shvaćanje istine i povijesti? Nismo li se spram historijske kritike prosvjetiteljstva (konačno još Lessing spram Reimarusa) najprije htjeli zaštititi tako što smo istinu kršćanstva tumačili kao *"vječnu istinu",* umsku istinu, koja ne ovisi o slučajnim povijesnim činjenicama? l tvrdili da kršćanski nauk nije istinit zato što ga je naviještao Krist, nego ga je Krist naviještao zato što je istinit?

Dabome da se takvim upućivanjem na "vječnu valjanost" nije moglo zaustaviti historiografsko istraživanje. Najprije stvar malobrojnih znanstvenih specijalista, ono je konačno zahvatilo i vjerničke mase. Neće li to tako biti i u budizmu? Razlikovanje *"nauka"* i *"osobe"* po sebi je ipak apstraktno, nepovijesno razlikovanje; realni budizam živi od njihove *faktične identičnosti.* Vječna istina nama egzistira u *povijesti.* Konkretno povijesno gledano, "vječnu istinu" budizma zapravo je "otkrio", iskusio, živio, naviještao i konačno utjelovio Buda Gautama, pri čemu je njegova šutnja bila jednako važna kao i njegovi govori, njegov smiješak jednako važan kao i njegova djela. Što god da se moglo reći o pojedincima prosvijetljenim za same sebe (pojedinačni buddhe, pratyekabuddhe): "vječna istina" općenito se ne nalazi jednostavno na ulicama svijeta, a nili se može proizvoljno prizvati umom (postavljenim iznad vježbe); onaj tko nije prosvijetljen nalazi je jedino potaknut Budom.

Ovako naglašavati značenje Bude Gautame ne znači dakako temeljiti istinu neke religije samo u njenu izvoru, kao da se istina ne može opet otkrivati i kasnije. Istina nekog nauka također ne ovisi nužno o povijesnosti njegova autora; nešto što je "historijski krivo" (”historically unreal") može biti "istinito u nauku" ("doctrinally true"). Tako Isusovi govori u Ivanovu evanđelju ili Budini govori u mahajanskim sutrama sadrže duboku kršćansku ili budističku istinu makar nije dokazano da potječu od historijskog Isusa ili historijskog Gautame.

No ipak: kao što su kasno datiranje Ivanova evanđelja i historijsko razumijevanje novozavjetnih knjiga općenito dubokosežno modificirali razumijevanje kršćanstva, tako će i kasno datiranje mahajanskih sutra i historijsko razumijevanje budističkih knjiga općenito - s vremenom! - dubokosežno modificirati i lik budizma. Ili bi se pozivanjem na "vječnu istinu" dala ukloniti ona spoznaja, koja vrijedi i za budističko historijsko istraživanje poslije Senshoa Murakamija (umro 1929), spoznaja da ma- hayana-sutre jamačno nije izgovorio historijski Buda, kako se mislilo kroz sva stoljeća, nego da su ih mnogo stoljeća kasnije formulirali nepoznati autori?

Drugačije od većine hinduističkih religija, budistički se pokret poziva na konkretnu osobu utemeljitelja. Stoga budizam s pravom slovi kao "religija utemeljitelja". Taj Buda Gautama jest onaj koji je, oko pola tisućljeća prije Kristova rođenja, tisućama ljudi između Inda i Hindukuša sve do Jave i Kiota otkrio, iskusio, živio i naviještao "vječnu istinu" i koji se stoga u doista živom budizmu često gotovo jednako štuje kao i Isus Krist u stvarnom kršćanstvu.

Stoga ni u budizmu nije sasvim svejedno ima li neka istina autoritet utemeljiteljeve osobe uz sebe ili protiv sebe. Kontinuitet s "utemeljiteljem" nije bio od velika značenja samo svim kršćanskim konfesijama i grupacijama nego i svim budističkim smjerovima i školama (sve do zena). Upravo su stoga i oni budistički učenjaci koji su se odlučno izjasnili za kasno datiranje mahajanskih sutra pokušali još u mahayani dokazati, gotovo u stilu "organske" rimokatoličke dogmatske interpretacije, da su kasniji nauci barem "u zametku" (implicitno) sadržani u izvornom Budinu nauku i da ga "u duhu" prenose. Jer zaista, svim je Budinim sljedbenicima po njemu zajednički ne samo određeni nauk, nego i određeni duh, određeni mentalitet.

Nitko naravno ne osporava da lik Isusa Krista u kršćanstvu teološki zauzima drugačije mjesto nego lik Bude Gautame u budizmu. Ipak, za *budizam* naprije vrijedi: koliko god Buda upućivao na nauk, a ne na sebe, taj nauk ipak ostaje *Budin* nauk. Kao "Prosvijetljeni", on jamči pouzdanost, istinu nauka. Sve te različite budističke škole konačno ipak žele biti učenicima Bude Gautame. U suprotnom bi ostalo nerazumljivo najprije utjecanje samom Budi, a zatim i njegovu nauku. Također bi ostalo nerazumljivo zbog čega se u budizmu protupitanje o onome što je Buda sam htio često prikrivalo, ali sc nikada nije posve zatrlo. Uvijek je bilo pojedinih reformatora i refommcijskih pokreta koji su zahtijevali povratak kanonskim spisima, iskonskom budizmu, naucima utemeljitelja, čak - u historijsko-kritičkoj problematici - historijskom Budi: da bi se dharma izvora očistila od mita, praznovjerja i magije, premjestila u promijenjeno, modernom znanošću, tehnologijom i društvenom refonnom određeno, sve svjetovnije društvo. Jer, što god se govorilo o svim mogućim buddha- ma koji su iz vlastita uvida dospjeli do prosvjetljenja, možda čak i do na- viještanja; konačno i za Budu - uza sve različite pristupe - postoji samo jedna *jedina* istina.

I obratno, za *kršćanstvo* također vrijedi: kao što Buda upućuje od sebe na "nauk" i kao što njegovi učenici dolaze do vlastita prosvjetljenja, čak - u mahayani - u sebi samima moraju otkriti Budu, tako je i Krist upućivao od sebe, od toga da ga zovu "Gospodine, Gospodine", na djelatnu ljubav. Prema Pavlu, Krist treba u vjerniku poprimiti lik tako da ne živi on, nego Krist u njemu. Kao što je "nauk" splav koja nema u sebi svrhe, nego se napušta čim stignemo na drugu obalu, tako je i "Evanđelje" o Isusu Kristu poruka potpuno usmjerena na kraljevstvo Božje, instrument koji objavljuje Božju budućnost. - Nadalje: kao što su se u kasnijem budizmu - usprkos svim teorijama o beskonačnom mnoštvu buddha u svim svjetovi

ma i svim vremenima - uvijek iznova sjećali posve zemaljskoga lutajućeg propovjednika Gautame, Bude, tako se i kršćanstvo - usprkos svim spekulacijama o kozmičkim dimenzijama događanja Krista, čak o stvorite- ljskom sudioništvu kozmičkog Krista - uvijek iznova podsjeća na lutajućeg propovjednika iz Galileje, prijatelja siromaha i grešnika, nevoljnih i ojađenih. - I kao što je u budizmu već rano došlo do sukoba u tumačenju poruke, kao što su se morali održavati sabori, kao što su bili prisiljeni pisati učene komentare (od kojih Buda možda ništa ne bi razumio, koje vjerojatno ne bi čak ni odobrio), i kao što su se usprkos svim suprotnim školama i proturječnim mišljenjima o nauku uvijek iznova nalazili u priznavanju jednoga "Gospodina" Bude, isto vrijedi i za kršćanstvo i njegove dispute o tumačenju Evanđelja, njegove raskole, njegove sabore, njegove učene summe: usprkos svim razlikama i proturječjima, ipak su se uvijek iznova nalazili u ispovijedanju jednog "Gospodina" Isusa Krista.

Čak i uz najveću liberalnost i toleranciju, i u budizmu se postavlja (već postavljeno u vezi s hinduizmom) *kriteriolofko pitanje,* je li sve što se prikazuje kao kršćanski nauk zaista kršćansko? Je li sve što se prikazuje kao budistički nauk ("dharma") zaista budističko? Što je zaista kršćansko, što je doista budističko, to se ne može odrediti niti teorijski-apstraktno niti samo empirijski-eksperimentalno, negojedino u kontekstu povijesnog uvažavanja ranih spisa, izvornih nauka, da, samog utemeljiteljeva lika. Samo se odatle može i konkretno pokazati što to okuplja tako različite budističke "sekte" i što ih, usprkos svemu, razlikuje od hinduističkih, islamskih ili kršćanskih smjerova i škola: nije to sažeti "poučak" niti apstraktna "jezgra", nego *zajednička osnova* za toliko različito interpretirana iskustva i odlike.

Drugačije rečeno: zajednički temelj različitih budističkih smjerova i škola teško da se može razjasniti - i u praksi naviještanja - bez povratka određenim, općeprihvaćenim, klasičnim budističkim tekstovima koji prenose nauk historijskog Bude, doduše ne od riječi do riječi, no ipak s visokom vjerojatnosti prema pravom smislu: bez povratka nauku povijesnog Bude.

O nužnosti da se propita povijesni Buda

Ma koliko se već u theravada budizmu nama poznati Buda Gautama motrio kao jedan od mnogih buddha, ma koliko njegov nauk bio vječnom istinom svih suvremenih, prošlih i budućih buddha: kao što smo čuli u ekspoziciji, nedvojbeno je da Buda izvorno nije bio nikakav mit, nego *povijesna osoba*; usprkos osporavanjima E. Senarta i H. Kerna potkraj 19. stoljeća, njegova je historijska egzistencija potvrđena, baš kao i historijska egzistencija Isusa iz Nazareta, usprkos osporavanjima A. Drewa na početku našega stoljeća. No teško i sporno pitanje glasi: što možemo znati o historijskom Budi?

U raznim budističkim smjerovima i školama načelno bi samo Budina riječ trebala vrijediti kao obvezujuća, "kanonska". Od mnogih starih ver-

zija kanona sačuvan je potpuno u izvornomjeziku samo kanon napisan na pali jeziku, u l. stoljeću prije Krista na Sri Lanki prvi puta zabilježen u pisanoj fonni, tako da se barem za pali predaju južnoga budizma ili the- ravade (na Sri Lanki i u jugoistočnoj Aziji) može prilično točno povući granica između obvezatne, kanonske, i nekanonske literature. No i kasniji mahayana budizam i tantrički budizam, koji su u svoj kanon prihvatili i druge tekstove osim onih koji odgovaraju palijskom kanonu, u svojem se legitimiranju pozivaju na navodau kasniji pronalazak ili čak otkrivenje do tada skrivenih Budinih nauka.

Sa sve većim uvidom u historijsku problematiku pokazalo se da je određivanje onoga što je doista Budina riječ gotovo jednako teško kao i u slučaju historiografskog proučavanja Isusa. Tek u našim desetljećima razrješuje se skepsa što su je u prvoj polovici stoljeća dijelili tako različiti kršćanski teolozi poput Karla Bartha, Rudolfa Bultmanna i Paula Tillicha, naime skepsa glede historijski potvrđena Isusova lika - j to na temelju jednog obrata, posebice u samoj Bultmannovoj školi (Ernst Kiisemann). Danas je nedvojbeno općepoznato da je Isusova biografija nemoguća na temelju građe, ali da je ipak posve moguć opis prepoznatljivih obrisa njegova naviještanja, njegova ponašanja i njegove sudbine. A tko još danas govori o "kraju" historijskog proučavanja Isusa, taj niti je do kraja pročitao "Povijest proučavanja Isusova života" niti se upoznao s istraživanjem poslije Bartha, Bultmanna i Tillicha.

U znanstvenom *proučavanju Bude* (kako istočnjačkom tako i zapadnjačkom) slika zasad još nije jedinstvena. S jedne se strane historijsko proučavanje - na Istoku zbog nekritičnog fundamentalizma, na Zapadu zbog hiperkritičnog skepticizma - često drži nepotrebnim, čak i nemogućim, a zbog dogmatske pristranosti jedva se itko usuđuje postaviti pitanje o "izvornom budizmu". S druge strane, istraživači poput E. Lamottea, E. Waldschmidta i drugih pomakli su historijsko proučavanje Bude unatrag, prije vremena cara Ashoke, pri čemu su nastojali izbjeći pogreške "liberalnog" proučavanja Bude koje je građi prilazilo sa shemom "racionalnog, dobrog Bude" i tako rekonstmiralo - analogno "liberalnom" Isusovu liku - Budin lik, koji je često više govorio o istraživačima nego o Budi.

Kao što smo pokazali, historiografsko propitivanje nužno je i relevantno i za praksu: ono modificira budističko naviještanje nauka ne manje nego kršćansko, postavljajući naviještanje uz historijski lik (Bude Ganta- me) i njegovo ljudsko iskustvo (nestalnosti i patnje), a ne uz nadzemalj- sko-transhistorijskog Budu, njegov prijašnji život (preegzistenciju) i njegovo legendarno čudesno rođenje, u što su očigledno uvjereni kasniji tekstovi. Ovdje je riječ - ponad svih mitologija i kasnijih transformacija - o intelektualnom ponovnom otkriću ("re-covery", a ne "re-construction") povijesnog Bude. Uza sve razlike u vrednovanju povijesti, konačno se ni budistička vjera ne želi graditi na legendi, romanu ili mitu, nego na povijesnoj osobi.

Budine biografije doduše - kao primjerice Nidanakatha iz theravadin- ske predaje koja ne spada u kanon, ili "Iscrpan (prikaz) (nadzemaljske) igre" ranog mahayana budizma u Lalitavistari - ne odgovaraju historijskom tijeku Budina života. Želimo li tako izreći o Budi ono što je historijski potvrđeno, ne možemo polaziti od legendi kasnijih slojeva predaje ili od novog shvaćanja Bude kao nadzemaljskog bića, proširenog u mahay- ani. Moramo štoviše, kao što je to učinilo historijsko-kritičko istraživanje s Novim zavjetom, *propitivati* i u raznim predajama kanonskih tekstova uvijek razlikovati ono što izvješćuju stariji a što mlađi slojevi teksta: ono štoje u budističkoj tradiciji redakcija, interpretacija, eksplikaciju, a ponekad i redukcija.

Historiograffsko propitivanje nije u tim okolnostima samo nužno nego je i moguće, barem kada ne tražimo nemoguće. T ovdje se može naći "srednji put" razlučivanja (između nekritičnog prihvaćanja i suviše kritičnog odbacivanja). Dakako, mora se priznati: u slučaju Bude Gautame to je osjetno *teže nego u slučaju Isusa. Krista.* Žašto? Budini govori (kao i Isusovi) ne samo da su bili prilagođeni novoj situaciji, mijenjani i uređivani. Nego su u slučaju Gautaminom prvi zapisi uslijedili, ne dva desetljeća (kao u Isusovu slučaju) nego čak oko dva stoljeća kasnije: anonimni su i jedva ih se može datirati. Uz zadivljujuća ostvarenja usmene predaje ti staroj Indiji, vremenski odmak dakako ne pada tako teško. Ipak, u usporedbi s Novim zavjetom, opseg kanonskih knjiga u budizmu (primjerice u pali-kanonu) nečuveno se povećao; u velikoj složenosti obuhvaća čak desetke tisuća stranica, što nipošto ne olakšava historijsko-kritičke spoznaje. O Indiji u Gautamino vrijeme također znamo mnogo manje nego o Palestini u Isusovo vrijeme.

Ipak se u predmahajanskim knjigama nalaze različiti važni tekstovi (kao tekstovi o izbom beskućništva, o Budinu prosvjetljenju i kraju, te pojedine odredbe redovničkih pravila), čiji se sadržaj (ne nužno doslovno) poziva na historijskoga Gautamu. Kao što se često događa u historijskom istraživanju, i tu jedva da ima apsolutne sigurnosti, no ima dostatno visoke vjerojatnosti. Ali, bilo s tim bilo s onim tekstovima: u cjelini gledano, nije sasvim uzalud u osnovnim crtama opisivati i naviještanje, ponašanje i sudbinu Gautame Bude - izvjesno, nije to biografija koju valja točno kronološko-psihološki rekonstruirati s apsolutno potvrđenim, doslovno prenesenim iskazima, kakvu je nedavno s nešto optimizma iznova ponudio Hans Wolfgang Schumann ("Der historische Buddha" /Historijski Buda/, 1982). lpak, kako se razjasnilo iz ekspozicije Heinza Becherta, postoje presudne tendencije, samosvojni načini ponašanja, tipične osnovne crte poruke, konture i glavni motivi naviještanja, jednoznačne domi- nante, kako su ih utvrdile različite stare tradicije. Nije to dakle opća slika što je valja utisnuti u sheme, već slika koja se ua rubovima otvara prema legendi, slika o Budi Gautami koji je pokrenuo "kotač nauka" i koji se sada ipak veomajasno razlikuje od drugih velikih "utemeljitelja religija".

Legende

Drugačije nego u mitološkoj hinduističkoj pučkoj religiji, kod samoga Bude na početku ne stoji mit nego povijest koja vodi do mita; povijest princa a potom asketa Siddharthe Gautame, koji je nakon dugih vježbi dubokog utonuća postao Prosvijetljeni: putokaz iz ovoga bolnog života ka stanju konačnog spokoja, s onu stranu nestalnosti, i patnje.

Budistička je pobožnost već rano opremila tu priču nizom *čudesnih događaja.* Kao ni u Isusa Krista, ni u Bude se rođenje ne događa na normalan ljudski način (motiv spolnog onečišćenja); slično kao i o djetetu Isusu, i uz djetinjstvo princa Siddharthe izvješćuje se o pojedinim čudesnim djelima; zloduh nije posjetio samo Isusa nego i Gautamu; i nije samo Isus, nego je i Buda, prema kasnijoj predaji, ispunio niz čudesa, kao što je i obojicu u smrt otpratio potres.

No nisu li "čudesa" Isusa iz Nazareta historijski potvrđena? I najkritičniji egzegeti ipak se slažu u tome da je Isusova pojava bila povezana s *ozdravljenjima* raznovrsnih bolesnika i "opsjednutih" (duševnih bolesnika s posebno upadljivim simptomima kao što je epilepsija): ljudima tadašnjeg vremena bile su to zadivljujuće, čudesne pobjede nad demonom bolesti. Današnja je medicina međutim odavna spoznala psihosomatski karakter mnogih bolesti i poznaje začuđujuća ozdravljenja na temelju posebnih psiholoških utjecaja, na temelju beskrajnog povjerenja, na temelju "vjere" Uoš najstarija evanđeoska tradicija poznaje slučajeve kada Isus, primjerice u svom rodnom gradu Nazaretu, nije mogao činiti "čudesa" jer je manjkalo vjere i povjerenja). Historijski potvrđeno ostaje: za razliku od historijskog Bude, Isus iz Nazareta nije bio samo navjestitelj i savjetnik nego i karizmatski iscjelitelj i pomoćnik. Ipak, *čudesa u strogo novovjekovnom smislu* "natprirodnog" obesnaživanja prirodnih zakona ne mogu se dokazati ni za Isusa ni za Budu; valja ih. - kao primjerice hodanje po vodi, koje se pripisuje i Isusu i Budi - motriti kao legendarna dotjerivanja i nanose.

Poznato je da se mnogim velikanima povijesti religije pripisuju izuzetni događaji; oni zbivanjima i osobama daju natpovijesni autoritet, "božansku" legitimaciju. Za nas je važno: ove priče o čudesima, koje su često držali presudnima za Isusov život, prema današnjem shvaćanju ništa ne dodaju jedinstvenosti Nazarećanina. Sve to postoji i u Shakyamunija, i u Muhameda i Konfucija, praktično u svim religijama. Kada bi se dakle ono što obično nazivamo Isusovim "Božjim sinovstvom" reduciralo na takve izuzetne događaje pri rođenju ili mirakulozna djela u životu i smrti, on se ne bi bitno razlikovao od nekršćanskih utemeljiteljareligija - da i ne govorimo o svim ostalim polubogovima i božanskim sinovima, herojima i čudotvorcima antike.

No po čemu se tada Isus Krist doista razlikuje od drugih velikih likova povijesti religije, posebice od Bude? Pokušavamo se već sada oprezno približiti tom teškom pitanju, uvijek svjesni da su granice između historije i legende, zbog nejednako teškog stanja građe, kod Bude nestalnije nego kod Krista. Pritom možemo poći od izvjesnih vanjskih, ali i od unu-

trašnjih začuđujućih sličnosti Gautame i Isusa. No umjesto da razastirem mnogobrojne pojedinosti, usredotočit ću sc na znakovite osnovne struktu- rc.

Sto povezuje Isusa i Gautamu

Neki etički *temeljni napuci jednaki* su u budizmu i u cijeloj židovsko- kršćansko-islamskoj tradiciji: ne ubiti, ne krasti, ne lagati, ne činiti blud... Isus jedino ne govori o uživanju opojnih sredstava, a to - kao što ćemo vidjeti - nije slučajno; jer, morao je često biti na gozbama. Isus ipak u cijelome svom ponašanju pokazuje više sličnosti s Gautamom nego primjerice s Muhamedom, borcem, ratnikom, državnikom, koji je do kraja uživao u životu:

- Kao i Gautama, i Isus je bio lutajući propovjednik, siromah, beskućnik, bez prava, i u životu je doživio obrat koji ga je potaknuo na naviješta- nje.
- Kao i Gautama, Isus se u *naviještauju* nije služio nerazumljivim sakralnim jezikom (sanskrt - hebrejski), nego prostim jezikom (srednjoindoa- rijski dijalekt - aramejski narodni jezik); nije pokrenuo ni kodifikaciju ni zapisivanje svoga nauka.
- Kao i Gautama, i Isus apelira na razum i spoznajnu mogućnost čovjekovu, premda bez sustavno promišljenih predavanja i razgovora, ali s općerazumljivim, jednostavnim izrekama, kratkim pričama, usporedbama, uzetim iz svakomu dostupne, neuljepšane svakodnevice, ne oslanjajući sc na fonnulc, dogme, misterije.
- Kao i za Gautamu, i za Isusa su požuda, moć i opsjena bili velikim iskušenjem kojeje - prema novozavjctnim pričama o iskušavanju - bilo suprotstavljeno velikoj zadaći.
- Kao ni Gautamu, ni Isusa nije legitimirala nikakva vlast; bioje u opoziciji spram religiozne tradicije i njenih čuvara, formalističko-rituali- stičke kaste svećenika i učenih, koji su prema patnjama naroda pokazivali veoma malo osjećaja.
- Kao i Gautama, i Isus je uskoro okupio najbliže prijatelje, svoj krug učenika i daljnje sljedbenike.

  No, ne samo u njihovu ponašanju, nego i u njihovu naviještanju pokazuje se temeljna sličnost:
- Kao i Gautama, i Isus je u biti nastupao kao učitelj; autoritet njih obojice nije bio u njihovoj školskoj naobrazbi, nego u njihovu izvanrednom iskustvu posljednje zbilje.
- Kao i Gautama, tako je i Isus morao naviještati prešnu, radosnu poruku ("dharma", "evanđelje"), koja je od ljudi iziskivala obraćenje ("ući u rijeku", "kuetanoia") i povjerenje ("shraddha", "vjera"): ne ortodoksiju, nego ortopraksiju.

- Kao ni Gautama, ni Isus nije htio tumačiti svijet, nije se bavio dubokoumnom filozofskom spekulacijom ili učenom kazuistikom Zakona; njegov nauk nije bio tajna objava o svojstvu Božjeg kraljevstva; ni jedan ni drugi nisu smjerali niti na određeni poredak svjetovnih pravnih i životnih odnosa.
- Kao i Gautama, i Isus polazi od privremenosti i prolaznosti svijeta, nestalnosti svih stvari i neslobode čovjekove: njegove sljepoće i ludosti, njegove zapletenosti u svijet i njegova nedostatka ljubavi spram bližnjih.
- Kao i Gautama, i Isus vidi korijen te nes1obode u čovjekovim žudnjama i strastima, ukatko u njegovoj samoživosti, seMčnosti, egocentričnosti.
- Kao i Gautama, i Isus pokazuje put spasenja iz sebičnosti, pokvarenosti svijeta, sljepoće: oslobođenje koje se ne postiže teorijskim spekulira- njem i filozofskim mudrovanjem nego religioznim iskustvom i unutrašnjom preobrazbom: posve praktičan put do spasenja.
- Kao ni Gautama, ni Isus na putu do tog spasenja ne iziskuje posebne pretpostavke intelektualne, moralne ili svjetonazome vrste: čovjek treba čuli, razumjeti i povući iz toga zaključke; nikoga se ne ispituje o istinskoj vjeri, o ortodoksnom ispovijedanju.
- Kao i Gautamin put, tako je i put Isusov put sredine između ekstrema raspojasanosti i mučenja samoga sebe, između hedonizma i asketizma, put koji omogućuje novo nesebično obraćanje bližnjima: u Bude i Isusa ne samo da se uvelike slažu opće zapovijedi ćudoređa, nego načelno i "etika osvjedočenja" i temeljni zahtjevi dobrote i susretljivosti, sućuti koja ljubi (Buda) i ljubavi koja suosjeća (Isus).

Ali: koliko god su velike sličnosti u cjelini ponašanja i osnovnim crtama naviještanja i zauzimanja, velike su ipak i nesličnosti u daljnjem formiranju, konkretnom oblikovanju, praktičnoj realizaciji.

Po čemu se razlikuju Isus i Gautama

Prema svjedočanstvima Novoga zavjeta, Isus nije potekao iz obitelji bogatih, plemićkih veleposjednika; nije odrastao, kao što prema predaji Gautama priznaje o sebi, razmažen, veoma razmažen svečanostima i svakojakim životnim užicima. Ne, Isus je očevidno došao iz obrtničke obitelji koja si je teško mogla priuštiti ono obilje zbog kojeg su toliki bogataški sinovi poput Gautame zamrzili život, a potom i pobjegli iz roditeljske kuće.

Drugačije nego Gautama, Isus se također nije obraćao ponajprije suvremenicima prezasićenim civilizacijom, koji su iz društva preobilja htjeli izaći u životnu bijedu. Isus se obraćao - bez potpore ikakve stranke ili ljudskoga autoriteta, ne zahtijevajući počasne titule, čineći svoju ulogu ili

dostojanstvo temom svoje poruke - napaćenima i ojađenima, siromasima koje nije blagoslivljao zato što bi siromaštvo bilo poželjan ideal, nego zato što su još samo oni očuvali otvorenost za onu drugu zbilju do koje je Isusu bilo stalo.

Isus nije bio osamljenik među osamljenima (= monachus, monah) koji se vrte oko Jednog. Bio je učitelj u životnoj zajednici učenika za koje nije utemeljio nikakav red, nije propisivao nikakava pravila reda, zavjete, asketska pravila, nikakvu posebnu odjeću ni tradicije.

Isusu svijet nje bio nešto ništavno iz čega bi se valjalo povući i što bi se činom utonuća moglo prozrijeti u svojoj ništavnosti; svijet se također ne može jednostavno identificirati s apsolutom, već je zapravo dobro stvorenje, premda ga čovjek uvijek iznova kvari.

Obrat u Isusovu životu ne znači odricanje krivoga puta i traženje vlastita spasenja; nikada se on ne poziva na pravi doživljaj prosvjetljenja ili obraćenja. Kod njega obrat znači istupanje iz skrivenosti u javnost: ne dakle odvraćanje od svijeta i panteona bogova, povezano s obraćenjem prema unutra, nego obraćanje svijetu iz jedne samosvojne neposrednosti prema jednome Bogu Izraela; no on ga - u skandaloznoj povjerljivosti - oslovljava s "abba", "dragi Oče", što izražava i distancu i blizinu, i snagu i tajnu. Nije dakle cilj da se vlastitim naporom istupi iz kruga rođenja, nego da se uđe u ispunjenje putem Božjega milostivog dovršiteljskog suda.

Religijsko-filozofijsku pozadinu te dvojice - na to ću samo ukratko upozoriti poslje prikaza indijskih religija - moramo dakle motriti veoma različito: u Isusa nema predodžbe o automatskom zakonu naplaćivanja svih moralno važnih dobrih ili loših djela (karma), nego postoji, uza svo priznavanje krivice i grijeha čovjekovih, naglasak na milosti što je Bog uvijek iznova pruža; nema ponovnog utjelovljenja u nekom drugom zemaljskom životu, nego čovjekov život u svojoj jednokratnosti, usmjeren prema definitivnom vječnom životu. U cjelini, dakle, to nije mišljenje u krugu, nego usmjereno povijesno mišljenje kako za pojedinca tako i za čovječanstvo u cjelini. Tako Isus ne navješta poruku za sva vremena (koliko god njegova pomka govori o "vječnoj istini"), nego svanuće konačnog vremena, upad Božje vječnosti u vrijeme svijeta. U "međuvremenu" Isus ne zahtijeva samo ravnodušje bez mržnje i spokojan osjećaj prijateljske sloge, već i ljubeću potpom i djelatnu sućut.

Razliku između Isusa i Gautame najbolje možemo razjasniti ako se - kao što smo već učinili u vezi s hinduizmom - vratimo na razlikovanje *mističke* i *proročke* pobožnosti, kakvo su razvijali Friedrich Heiler i dm- gi, i kakvo je nedavno Gustav Mensching primijenio na Budu Gautamu i Krista Isusa ("Buddha und Christus - Vergleich" /Buda i Krist - usporedba/, 1978). Viđeni tako, Buda i Krist imaju svaki svoju veličinu:

- Buda Gautama je *Prosvijetljeni koji harmonično miruje u sebi i putokaz iz mističkog duha:*

  Niotkoga poslan, radi oslobađanja od patnje u nirvani on zahtijeva odricanje volje za životom, poziva na odvraćanje od svijeta i vraćanje prema unutra, prema metodičnoj meditaciji u stupnjevima utonuća i

tako konačno do prosvjetljenja.

Tako on u ravnodušju, bez ikakva osobnog udjela, svaku kreaturu što osjeća - čovjeka i životinju - susreće sa simpatijom, blagosti i prijateljstvom: univerzalnom *sućuti* i miroljubivom *dobrohotnosti.*

• No Krist Isus je strašću ponesen *poslanik i putokaz iz proročkoga duha* te mnogima već za života *Pomazanik* ("Mesija", "Krist"):

Radi izbavljenja u kraljevstvu Božjem iz krivnje i svega zla, Isus poziva ljude na obraćenje; umjesto na odricanje volje, on apelira upravo na čovjekovu volju za koju zahtijeva da se upravlja prema volji Božjoj, koja je sva usmjerena na sveopće dobro, spasenje čovjekovo.

Tako on naviješta ljubav koja se osobno zauzima, koja uključuje sve patnike, potlačene, bolesne, osuđene, pa i čovjekove suparnike, neprijatelje: univerzalnu *ljubav* i aktivno *dobročinstvo.*

Prosvijetljeni i Razapeti

No u čemu je - ako ostanemo pri historijskom načinu motrenja - temeljna razlika između Krista i Bude? Jasno ćemoje sagledati jedino ako postavi- mojednu uz drugu figuru nasmiješenog Bude koji sjedi na lotosovu cvijetu i trpećeg Isusa, pribijena na križ. Samo iz te historijske perspektive može se pravilno razumjeti mnogo obuhvatnije simboličko-dogmatsko značenje Bude za budiste i Krista za kršćane.

Gautama je kroz svoje prosvjetljenje ušao u - dostupnu već u ovom životu - nirvanu, no potom je kao Prosvijetljeni živio još desetljećima, dok kroz smrt - koja je uslijedila iz ništavna povoda - konačno nije ušao u konačnu nirvanu, u parinirvanu. Zivio je, makar i ne bez boli i patnje, no ipak vedro-ozbijjna raspoloženja, harmonično i uspješno, konačno veoma poštovan od moćnika; njegov se nauk širio, a broj njegovih učenika nepregledno je narastao. Umro je u dubokoj starosti od 80 godina uslijed otrovanja hranom, ali i tada u miru, okružen svojim učenicima. I danas svugdje u svijetu statue tog Bude svjedoče o njegovoj opuštenosti, pročišćenosti, njegovu miru, njegovoj dubokoj harmoniji, čak njegovoj vedrini.

Čovjek iz Nazareta posve je drugačiji: njegov javni život nije trajao desetljećima, nego u najboljem slučaju tri godine, možda samo nekoliko dramatičnih mjeseci, prije nego što je nasilno okončan. Izuzetno napeta priča od početka do kraja, određena konfliktom opasnim po život, konfliktom s religijskim institucijama i njihovom hijerarhijom: njegova je cijela priča konačno priča o patnji, s uhićenjem, bičevanjem i smaknućem na kraju. U tom se životu ne da raspoznati ništa pročišćeno i savršeno. Ostao je fragment, torzo. Svakako, nema ni traga uspjehu za života; prema postojećim izvještajima, taj čovjek umire prezren i proklet, kao kri- vovjemik, pseudoprorok, bogohulnik, obmanjivač naroda. Kraj u usamljenosti pod najvećim mukama: izbjegavan od obitelji, napušten od učenika, očito zaboravljen od Boga. Posljednje što čujemo o njemu jest vrisak na križu. Od tada do danas - a kroz mnoga stoljeća uopće se nisu usuđivali to umjetnički prikazivati - slika *patnika naprostol* No to je pat-

nja što je već prve kršćanske zajednice nisu motrile kao krivu sumnju očajnika, nego kao čin najviše predanosti, posljednje ljubavi prema Bogu i ljudima.

Patnik koji ne rasipa sućut, nego sam traži sućut, koji ne miruje u sebi, nego se totalno predaje. Tako se dakle prema kršćanskom shvaćanju, *kao patnik u predanosti i ljubavi,* taj Isus razlikuje od suosjećajnog Bude, razlikuje se nepogrešivo i od svih bogova i pobožanstvenjenih utemeljitelja religija, razlikuje se od svih religioznih genija, heroja i careva svjetske povijesti: kao patnik, kao ubijeni, kao razapeti. Ipak, taj razapeti - prema kršćanskom vjerovanju - nije pao u Ništa, nego je uzdignut iz privremene, prolazne, nestalne stvarnosti u istinit, vječan život Nije se to "nad-prirod- no" umiješao deus ex machina; to je "prirodno" umiranje koje vodi u pravu, istinsku zbilju: svakako konačno stanje bez ikakve patnje. Ali, tako se pitamo, ne priznaje li i budizam takvo konačno stanje bez patnje - "drngu obalu", nirvanu?

Nirvana ili život vječni?

Niti beskonačne diskusije na Istoku niti bezbrojna istraživanja na Zapadu do sada se nisu složili u tome što nirvana doista znači. Osnovno značenje nirvane je, kako smo čuli, "ugasnuće": konačno stanje bez patnje, bez žudnje, mržnje i zaslijepljenosti - toje neosporno. Sporno je da li se s tim ugasnućem patnje gasi i sam čovjek, zaoštreno: valja li to konačno stanje razumijevati negativno kao potpuno *poništenje individuuma* ili pozitivno kao *očuvanje* individuuma (kako se god ono konkretno tumačilo). Što su sam Buda i njegovi prvi učenici mislili o tome, jedva da se još može jednoznačno dokučiti; možda njega, koji je generalno odbacivao takva metafizička pitanja, uopće nije zanimalo jednoznačno objašnjenje.

Ali, ne izražava li slika što juje Buda rabio za pojašnjenje nirvane, slika gašenja plamena, ne izražava li ona unaprijed totalno poništenje? U ekspoziciji smo čuli da ugasnuće ne valja razumijevati nihilistički. A slijedimo li najnovije izvode L. Schmithausena, 'ijedan stari brahmanski tekst (potvrđuje) za staru Indiju predodžbu da se vatra pri gašenju ne poništava, nego samo postaje nedohvatna ulaženjem u prostorni eter. Zapravo se i na nekim mjestima starog budističkog kanona - za koja doduše, zbog stratifikacije materijala koja je do sada uspjela samo u polazištima, ne možemo sigurno reći pripadaju li najstarijem stanju teksta koje se poziva na samoga Budu - pod izričitom primjenom slike ugašena plamena iskazuje shvaćanje da je bitak Oslobođenog jedno neobjašnjivo, neuhvatljivo stanje, i to se stanje čak povremeno označava kao radost" ("Hist. Worterbuch der Philosophie", 1984, str. 855).

Zapadnjački (primjerice E. Conze) i istočnjački autori (primjerice H. Nakamura) sastavili su čak i prije, na temelju kanonskih spisa, čitave liste pozitivnih iskaza o nirvani, većinom pjesničkih izraza koje je doduše bez sve zapadnjačke naklonosti teško uzeti ozbiljno kao i ona filozofska razmišljanja koja upućuju u negativno. Schmithausen (u vezi s Udanom VIII, 3) veli: "Konačno, neka mjesta čak govore o nirvani kao o transcen-

dentnom mjestu ili prebivalištu koje izmiče svim uvjetima fenomenalnog postojanja, kao o besmrtnom mjestu (amritam padam), nenastalom, nepo- stalom, neuzrokovanom (asamskrita). Prema tim izvorima, nirvani kao spiritualnom događaju preegzistira tako metafizička zbilja također nazvana nirvanom, »eshatološki apsolut« (L. de la Vallée Poussin)." I premda se i u theravadi neki smjerovi ugasnuća razumijevaju kao totalno i potpuno poništenje, ipak je "većina škola hlnayane" razumijevala nirvanu "kao pozitivno metafizičko stanje": "Spiritualni događaj nirvane shvaćaju kao sudjelovanje u tom metafizičkom entitetu" (isto).

Za ovako težak budističko-kršćanski dijalog od veoma velike pomoći može biti to razlikovanje shvaćanja nirvane, dobiveno iz historijskog motrišta. Jer *kršćansko* shvaćanje o pozitivnom konačnom stanju ("život vječni") i shvaćanje o pozitivnom konačnom stanju ("nirvana") što ga je zastupala većina *budističkih* škola, u načelu, čini mi se, *nisu nužno proturječni.* Ma što se moglo reći o putu do tamo i njegovim "uvjetima za ulazak": u oba slučaja riječ je o - konačno neopisivoj - "drugoj obali", drugačijoj dimenziji, transcendentnom, istinskoj zbilji. Ni "život vječni" ne može se pojmiti u našim kategorijama mišljenja i opisivanja, nego je stanje koje se može samo iskusiti: "ono što oko nije vidjelo, što uho nije čulo, što ljudsko srce nije kadro osjetiti" (l Kor 2,9). l u "vječnom životu" gasi se volja za životom, žudnja, osjećanje, ako sve to znači nestalnost, nesavršenost, patnju. I "život vječni" može se i skusiti već sada, kako neprestano naglašavaju Isusovi govori u Ivanovu evanđelju.

U svezi s mahayanom još ćemo morati govoriti o nirvani. No već je i ovdje vidljiva konvergencija:

Premda *budisti* općenito nastoje ne govoriti o daljnjem postojanju individuuma u nirvani, ipak stvaraju toliko mnogo pozitivnih iskaza o konačnom stanju bez patnje da nije unaprijed isključeno slaganje s kršćanskom predodžbom o "životu vječnom".

Premda *kršćani* sa svoje strane naglašavaju da predodžba o "životu vječnom" uključujuje daljnje postojanje čovjekove osobe, ipak ostaju potpuno svjesni da su njihovi iskazi o "životu vječnom" samo slike za nešto nezamislivo i da konačan osobni bitak u dimenziji beskraja s onu stranu prostora i vremena gubi svu ograničenost konačnog.

Kada već želimo govoriti slikovito: citat o nestanku kapi vode u oceanu manje pogađa ono što smo ovdje mislili; čovjek je i prema budističkom shvaćanju više od kapi vode. Prije slika o ukidanju granica, o oslobođenju, o izbavljenju ličinke iz kukuljice i njenom pretvaranju u leptira koji više nije sputan "zemaljskim" dimenzijama, nego je otpušten u "nebeske" dimenzije. Svakako, kršćani će stoga uvijek naglašavati oboje: individualni i nadindividualni karakter konačnog stanja bez patnje. Jer, gdje Bog nije samo "u svemu" nego i "sve u svemu" (l Kor 15,28), tu postaje očevidno da čovjek koji nije sve ipak ima udjela u Svemu, koje kršćanimajest Bog.

li.

BUDISTIČKA ZAJEDNICA I NJENA STARIJA POVIJEST

1. HEINZ BECHERT: Budističke perspektive

Sangha

Rani budizam bio je nauk o spasenju za pojedinca u pluralističkom društvu. Ako je dosljedno kročio putom spasenja i k tome se još želio povući iz svijeta, pojedinac je mogao pristupiti sanghi, dakle zajednici redovnika i redovnica što ju je utemeljio Buda. Sam Buda na sljedeći način opisuje smisao utemeljenja svoga reda:

"Glava obitelji, sin glave obitelji ili čovjek iznova rođen u drugoj obitelji tu sluša nauk. Pošto gaje čuo, stječe povjerenje prema savršenstvu i ka?e sam sebi: »Kućni je život pun mana, mjesto nečistoće. Ali be- skućništvo je poput slobodnog neba. Nije lako u kućnome životu provesti neokaljanu, svetu preobrazbu. Kako bi bilo kad bih sada ošišao kosu i bradu, odjenuo žuto ruho i odlutao u beskućništvo.« Tako on napušta svoj posjed i krug svojih rođaka, šiša kosu i bradu, odijeva žuto ruho i odlazi u beskućništvo.

Postavši tako beskućnikom, on poštuje monaška životna pravila: izbjegava povređivanje živih bića, pun je sućuti i smilovanja za sva bića. Izbjegava krađu, uzima samo što mu dadu, živi čisto i uzdržava se od društvenog saobraćanja. Izbjegava laži, govori samo istinu i nikoga ne vara. Izbjegava licemjerje, izbjegava grube riječi i isprazno brbljanje. Izbjegava uništavanje klica i biljaka. Objeduje samo jednom dnevno, ne posjećuje plesove, priredbe s pjesmom i glazbom i slično, ne resi se vijencima, mirisima ili pomastima, ne spava na visokoj i širokoj postelji, ne prima ni zlato ni srebro, ni žitarice ni sirovo meso, ni sluge ni sluškinje, nema kućnih životinja itd. Zadovoljan je odjećom koja mu štiti tijelo i milostinjom koja mu puni želudac." (skraćeno prema Majjhimanikayi I, 179 f.).

Prilika za ostvarenje toga ideala monaškog života stoga je i smisao utemeljenja reda. Pravilno shvaćen budizam nikada nije čisto opravdanje po djelima; jer pravila služe samo praktičnoj svrsi, samo pomažu, ali nisu sa- mosvrhovita. 1 sam put oslobođenja može se ostvariti jedino pravilnim duhovnim stavom u meditaciji i spoznaji, pri čemu konačno nije važno kojom se strogošću slijede pravila. Prema jednoj slavnoj usporedbi, pravila su poput splavi pomoću koje se stiže na drugu obalu rijeke. Kada splav ispuni svoju službu, čovjek je ostavlja i ne nosi je dalje na ramenima; jer tada bi mu samo bila na teret (Majjhimanikaya l, 134 f.).

Iz praktičnih su razloga ipak bila potrebna izvanjska, laicima vidljiva mjerila; preko njih se moglo raspoznati je li se netko potpuno posvetio cilju spasenja i time postao dostojan da prima darove laika. Stoga je Buda dopustio i izvanjske, formalne propise. Ti propisi upravljaju ponašanjem članova sanghe unutar društva i naspram laika. Propisuju primjerice da monaške odore imaju određene boje i da se nose na određen način. Zbirka tih propisa dijeli se na dva glavna dijela: prvi sadrži zabrane, a drugi propise o primjerenom ponašanju.

Zabrane obuhvaćaju oko 220 odredaba kao obvezatan kodeks ponašanja. Sežu od temeljnih pravila etičnog ponašanja, dakle od zabrane ubijanja čovjeka, pa do čisto izvanjskih propisa o ponašanju, kao što je zabrana priređivanja igara na vodi. Ta su pravila podijeljena na više grupa, prema sankcijama koje su predviđene u slučaju prijestupa. Prekršaji protiv pravila prve grupe za sobom ipso facto povlače konačno i neopozivo isključenje iz sanghe. Drugi teški prekršaji protiv pravila reda imaju za posljedicu privremeno gubljenje prava u sanghi, dok je Buda svojoj zajednici prepustio da slobodno odlučuje o ukidanju takozvanih "manjih pravila". Manji propisi koji ravnaju izvanjskim ponašanjem trebaju jamčiti da će se monasi prema svojoj okolini uvijek ponašati čestito i pristojno. Prema predaji je Buda sam formulirao sva pravila. Takozvani ispovjedni formular, dakle tekst tih zabrana, čitao se na redovitim ispovjednim svečanostima. U staroj je zajednici bila predviđena ispovijed grijeha pred okupljenom sanghom, a kasnije je zamijenjena svojevrsnom privatnom ispovijedi pred monahom starijim po godinama službe.

Propisi o ćudorednom ponašanju točno određuju na kakav se način monasi primaju u red i kako valja poduzimati sve druge pravovaljane radnje. Tako je primjerice propisano i koje i koliko se monaških odora smije imati, koja posebna pravila vrijede za oboljele monahe itd.

U zajednici redovnika i redovnica najprije nije bilo nikakve hijerarhije; svi su redovnici bili jednaki, njihov položaj u zajednici bio je određen jedino vremenom koje je proteklo od zaređenja, dakle na temelju njihove "starosti po zaređenju". Također, Buda nije odredio nasljednika za poglavara svoje zajednice. Nakon njegove smrti, samo su njegov nauk i njegova pravila reda trebali služiti kao putokazi. Nauk je trebao biti dostupan svakomu tko ga je mogao shvatiti. Buda nije želio utemeljiti nikakvu tajnu tradiciju koja bi bila pridržana za izabrane. Tako nije bilo nikakvih elemenata vladanja, a ustav sanghe mogao je vrijediti kao uzoran primjer za ustav zajednice u kojoj su svi jednaki.

Najstariji red bila je zajednica lutajućih monaha (bhikshu) i monahinja (bhikshuni) prosjaka; ipak, red je već rano dobio na poklon od laika zemljišni posjed, koji je bio iskorišten za podizanje koliba, a kasnije i drugih trajnih nastambi za monahe i monahinje. Stoga je sangha s vremenom postala sjedilačka, promijenivši time osnovnu osobinu i funkcije, ali i svoj odnos prema laičkim zajednicama, tako što su monasi preuzeli određene zadaće, usporedive s kršćanskim dušobrižništvom.

Iz reda se moglo istupiti u svako doba i kasnije mu ponovno pristupiti, tako da se najprije nije razvijao strogo ograničen službeni monaški stalež. U nekim je zemljama, na primjer u Tajlandu i Burmi, i ostalo tako. Tu je nastao običaj da svaki mladi muškarac provede izvjesno vrijeme kao član reda, običaj koji se možda može usporediti s katoličkim egzercicijama. Taj je običaj i dalje učvršćivao tijesnu povezanost laika i monaha. U nekim budističkim zemljama, primjerice na Sri Lanki, sangha se doduše razvila u neku vrst budističkog službenog svećenstva - dakako i s odgovarajućim problematičnim popratnim pojavama.

U tradicionalnim budističkim društvima samostani su preuzeli i zadaću posredovanja osnova općega obrazovanja; ta je zadaća uslijed modernizacije školstva danas u velikoj mjeri prešla na državne škole. Ipak, trajnom je zaslugom toga samostanskog školstva što se ono u budističkim zemljama brinulo za visok položaj općega pučkog obrazovanja, na kojem se moglo graditi moderno školstvo. Broj nepismenih u budističkim je zemljama uvijek dakle bio neznatan, još prije 150 godina manji nego u Srednjoj i Zapadnoj Europi.

Budistički laici

Čovjek se očituje kao budist bez većih formalnosti, fonnulom utjecanja: "Utječem se Budi; utječem se nauku (dharma); utječem se sanghi." To naravno nije definicija budista i ne odgovara na pitanje tko je budist. Štoviše, ta fonnula može poslužiti kao izvanjski znak spremnosti za usvajanje Budine poruke jedino ako joj odgovara i unutrašnji stav. Dok sangha monaha i monahinja sada ima određeni ustav, kao što smo saznali, laička zajednica nije fomialno organizirana. No kao vjerska zajednica nije manje važna od sanghe za egzistenciju budizma; bilo bi krivo motriti budizam kao religiju samo za monahe i monahinje.

U zemljama poput Tajlanda i Burme i danas je živ običaj da monasi svakodnevno prikupljaju milostinju, idući kroz sela s prosjačkim zdjelama. Tako je egzistencija sanghe bila upućena na laike. Monasi su doduše u nuždi mogli sami šiti odjeću od odbačenih krpa što su ih nalazili uz putove i na razbojištima; posebno stroge monaške grupe nosile su odjeću samo takve vrste. Ipak, monasi su smjeli primiti kao milostinju i tkaninu i druge uporabne predmete nužne u njihovu asketskom životu. Premda je prema svjedočenju tekstova u staroj Indiji bilo uobičajeno pružati jelo i druge darove prolazećim prosjacima monasima i monahinjama različite opservancije, trajna egzistencija sanghe ipak je neprestano ovisila o egzistenciji. budističke laičke zajednice.

Buda i njegovi učenici, kako je poznato, tumačili su svoj nauk svakomu tko ih je zamolio. Ako je netko time bio uvjeren a da ipak nije želio ili mogao "izaći" iz svjetovnog života, dakle ući u red, mogao je kao laički sljedbenik podupirati sanghu darovima i tako stjecati vjersku zaslugu, dakle dobru kamm. No laički je sljedbenik, već prema svojim životnim uvjetima i sposobnostima, mogao na putu spasenja postići daleko veći

napredak od pukoga stjecanja dobre karme. Tako iz ranih tekstova proizlazi da su pojedinačni laici čak postizali nirvanu. Kasnije je doduše prevladalo mišljenje da jedino monasi mogu potpuno postići taj cilj, no često se izvješćuje o redovnicima oba spola koji su se predavali marljivu vježbanju meditacije. Tako u objašnjenju uz "Pouku o oprisutnjenju pozornosti" stoji da su žene na kupalištima i za tkalačkim stanovima podrobno raspravljale o ovoj najvažnijoj budističkoj meditacijskoj metodi. Čak ni taj dio budističke prakse nije dakle nikada pripadao samo monasima.

Osim već spomenutih pet temeljnih zapovijedi ćudoredna ponašanja, pobožni laici i danas slijede još tri dodatna pravila, ponajprije za budističkih svetkovina: u te dane poslije podneva ništa ne jedu, i izbjegavaju užitke i raskoš. Mnogi laici kao i novaci preuzimaju strožu opservanciju, pridržavajući se deset pravila.

Predaja nauka i sveti tekstovi

Kao i mnogi drugi utemeljitelji religija, tako je i Buda iznosio svoj nauk u obliku propovijedi i poučnih razgovora, ali nije naredio nikakvu kodifikaciju ili bar zapisivanje svojih učenja. Budistička predaja izvješćuje da je zbor vodećih monaha odmah nakon Budine smrti prikupio i sredio njegov nauk; ishod je bila Tripitaka (pali: Tipitaka), to jest "Trojna košara", budistički kanon sastavljen od tri glavna dijela. Doduše, u tom najranijem periodu doista su bili kodificirani samo najvažniji dijelovi monaških pravila. Odstupajući od vedsko-brahmanske tradicije, Buda se također nije služio sanskrtom, sakralnim jezikom staroindijske predaje. Naučavao je zapravo na ophodnom jeziku svoga vremena, dakle na srednjoindoarijskom dijalektu. Također je želio da se njegovi sljedbenici koriste vlastitim materinskim jezicima u prenošenju njegovih učenja. Kasnije, tijekom "renesanse sanskrta", mnogi su smjerovi indijskog budizma ipak prešli na prenošenje tekstova na sanskrtu. U području takozvanog južnog budizma ili therav- ade uloga sakralnog jezika dodijeljena je jednom srednjoindijskom jeziku, paliju. Taj je jezik još razmjerno blizak govornom obliku što ga je rabio Buda. Tekstovi su se uostalom, kao i stoljetne predaje vedsko-brahmanske religije, sve do l. stoljeća prije Krista prenosili uglavnom usmeno. Čuvanje tradicije svetih tekstova za potomstvo pripadalo je zadaćama sanghe.

Najstarija zbirka svetih tekstova sastojala se od samo dva glavna dijela: od Vinaye, tekstova o pravilima reda, i Sutre (pali: Sutta), znači tekstova nauka. Iz toga je nešto kasnije, dodavanjem Abhidharme (pali: Abhidam- ma), nastala neka vrsta sustavna sklopa pojmova i sadržaja nauka, već spomenuti trostruki kanon, Tripitaka. Verzija kanona zapisana na paliju potpuno je sačuvana u indijskom pratekstu; veći dijelovi paralelnih verzija na sanskrtu i drugim srednjoindijskim jezicima otkriveni su i objavljeni. Više recenzija pravila reda i starih tekstova nauka sačuvani su u djelomice veoma točnim tibetskim i kineskim prijevodima. Sačuvane pa

ralelne recenzije razlikuju se u sadržaju samo nebitno, tako da se usporedbom sačuvanih tekstova doista točno može suditi o najstarijem obliku. Najstariji tekst ukupnog kodeksa pravila reda (Vinaya), tekst što ga možemo rekonstruirati iz sačuvanih verzija, morao je postojati već stotinu godina poslije Budine smrti. U prenošenju tekstova nauka (sutra) najprije se slobodnije postupalo; oni su nešto kasnije prema formalnim kriterijima ujedinjeni u četiri zbirke, kojima je kasnije dodana peta zbirka raznovrsnih, većinom mlađih djela. I već spomenuta, nešto mlađa Abhidharma još reprezentira razvoj nauka ranog budizma.

U sljedećem poglavlju valja govoriti o razvoju mahayane, razvoju koji je relativirao značenje ranih tekstova za sljedbenike novoga oblika religije; rani tekstovi stoga će činiti samo razmjerno malen dio golemih zbirki tekstova tibetskog i istočnoazijskog budizma.

Kao što se i moglo očekivati, ranu predaju o Budinu životu tijekom vremena sve su više prekrivale legende. Budući da je nauk izvorno bio u prednjem planu u tolikoj mjeri da najprije nije bilo potrebe za povezanim Budinim životopisom, djela takve vrste najčešće su razmjerno kasna izvora; pritom su povjesničari crpili Budinu životnu povijest iz usputnih napomena i izvornih izvješća o pravilima reda; osim toga postoje i sačuvani tekstovi o početku naučavateljske djelatnosti i Budinu životnom kraju, sačuvani u obliku povezanih djela.

As/toka i počeci budističke svjetske misije

Jedna od najznačajnijih osoba rane povijesti budizma bio je kralj Ashoka. Djed mu je bio osvajač Candragupta Maurya, koj i je netom poslije pohoda Aleksandra Velikog na Indiju osnovao prvo veliko indijsko carstvo. Ashoka je vladao od 268. do svoje smrti, 233. prije Krista. Natpisi u kamenu koje nam je ostavio služe kao najvažniji izvor za razumijevanje njegove osobe. Ashoka je vodio uspješan, premda i krvav rat protiv Kalinga, postavši tako gospodarom čitava indijskog subkontinenta. No tada se obratio na budizam. Potreslo ga je, kako priznaje u jednom od svojih velikih natpisa, duboko kajanje zbog prolijevanja krvi što ga je prouzročio njegov rat. Kralj više ne želi mijenjati svijet mačem, nego samo snagom moralnog zakona, dharmom. U nekima od njegovih natpisa dolazi do izražaja i njegovo osobno ispovijedanje Budine religije. No u njegovim natpisima u kamenu nije mu stalo do propagiranja vlastite religije, nego do načela jednoga općeg, tako reći natkonfesionalnoga moralnog nauka. U prvom su planu poštivanje nepovredivosti života i ravnomjerno podupiranje svih oblika vjere. Doduše, nešto poput budističke državne fonne ne može postojati već zbog svrhe budizma, ali Ashoku ipak smijemo držati utemeljiteljem državničke misli zasnovane na budističkim načelima; prema njegovu mišljenju, državi pripada zadaća socijalne skrbi za sve ljude, pa i sva živa bića. Tako primjerice nije naređivao gradnju bolnica samo za ljude, nego i za bolesne životinje; u bunnanskih budista uostalom bolnice za životinje postoje do danas. Ashoka je bio dovoljno

realan da bi vidio granice mogućnosti u ostvarivanju tih ideala. Primjerice, potpuno ukidanje lova i klanja životinja bilo je praktički nemoguće. Umjesto toga, čitamo, određuje se nepovredivost pojedinih životinjskih vrsta, utvrđuju lovostaje za druge životinje itd.

Ashoka je prvi fornmlirao cilj svjesna mijenjanja svijeta prema budističkim idealima kao zadaću političkog mišljenja i djelovanja. Može biti sporno da li se to dade opravdati u skladu s Budinim naukom. Taj nam razvoj ipak pokazuje da budiste . ne smijemo jednostavno žigosati kao zajednicu bjegunaca od svijeta ili "čudaka".

Skrb kralja Ashoke koristi la je i refonni budističkog reda. Red je, kao što je rečeno, bio zajednica veoma zahtjevna spram ponašanja pojedinca. No bilo je teško te zahtjeve doista i ispunjati. Postalo je to jasno već u vremenu koje je proteklo između Budine smrti i Ashokina vremena. Ovaj se kralj sada brinuo da nedostojni monasi, koji su isključeni iz sanghe odlukama svećeničkog sudstva, doista više i ne nastupaju kao monasi.

Ashoka je nadalje bio utemelj iteljem budističke svjetske misije. Slao je vjerovjesnike u susjedne zemlje svoga carstva da bi ondje naviještali nauk. Tako je Ashokin sin Mahinda donio budizam na otok Ceylon (Sri Lanka), gdje je budizam postao nacionalnom religijom Singaleza. Otprilike u isto vrijeme dospjeli su prvi budisti u "Zlatnu zemlju" (Suvarna- bhiimi), to jest u obalno područje današnje Bunne. Druge su misije bile poslane u zapadne zemlje, a za neke od svojih natpisa sam je Ashoka dopustio primjenu grčkog i aramejskog jezika.

Tako je budizam već oko 150 godina poslije smili svoga utemeljitelja postao svjetskom religijom.

Theravadski budizam

Formu budizma kakvu su misionari poslani od Ashoke iz Indije donijeli na otok Ceylon i obalne zemlje južne Indije njeni sljedbenici nazivaju theravada ("nauk starijih po zaređenju"); zbog njezina širenja u južnoazij- skim zemljama nazivaju je i "južni budizam". "Južni" budisti prenose Tri- pitaku ili kanon na već spomenutom jeziku pali, a pazilo se da se stari tekstovi veoma točno tradiraju. Održano je više takozvanih koncila, dakle sabora na kojima su se čitali sveti tekstovi i pomno se ispitivala točnost predaje teksta. Posljednji veliki skup takve vrste bio je "Šesti koncil", održan u Rangoonu 1954-56, u povodu 2500. godišnjice parinirvane, odnosno Budine smrti.

Netom spomenuti politički ideali povezani s Ashokom unijeli su nov dinamički element u tu, načelno veoma konzervativnu tradiciju. Vladarje trebao izgraditi državu blagostanja u kojoj se producira toliko mnogo materijalnog viška da je s jedne strane osigurano ispunjenje socijalnih obveza spram siromašnih i bolesnih, a da se s druge strane što većem broju ljudi omogući duhovno napredovanje na putu do nirvane. S obzirom na obvezu države da štiti sanghu od unutrašnjeg raspada, takav razvoj čini od države instituciju s uzvišenom, čak religioznom svrhom. Država je na-

stojala - kao što je to izrazio Manuel Sarkisyanz - "samu sebe proglasiti institucijom spasenja, dakle pretvoriti se u crkvu".

Tako je budizam od nauka o spasenju unutar razmjerno male elitne zajednice postao odredbenim faktorom u slici što su je države imale same o sebi. Spomenuti ideali nisu doduše opisi stvarnosti u budističkim zemljama, i nisu to nikada ni bili. Oni su mnogo više služili u legitimiranju postojećih odnosa moći. No mogli su služiti i u legitimiranju otpora protiv toga autoriteta, čak u legitimiranju političkog obrata, ako je razmak između ideala i stvarnosti postao prevelik.

Theravadski budizam i danas je religijom većine Singaleza na Sri Lan- ki, Burmanaca, Tajlanđana, Laošana i Khmera. U Tajlandu i Burmi ostale su žive i sve stare metode meditacije. Teorijski, u tim se zemljama pridržavaju i obvezatnosti starih pravila reda, makar su u praksi prihvaćene mnoge prilagodbe spram promijenjenih odnosa. Formalna tradicija zaređivanja žena od 456. godine poslije Krista više ne vrijedi, tako da se njihova sangha sastoji još samo od muškaraca. Laičke sljcdbenice koje slijede deset pravila ćudoređa i nose žuto ili bijelo ruho u theravadskim se zemljama najčešće označuju kao "budističke redovnice".

U Tajlandu je budizam do danas ostao državnom religijom. Odnos kralja prema sanghi definira se kao pokroviteljstvo nad vjerskim institucijama. Pritom se polazi od tradicije povezane s kraljem Ashokom, prema kojoj kralj podupire sve vjerske zajednice, ali se osjeća posebnim dužnikom spram budističke sanghe. Kralj - i u njegovo ime državne instance, - neprestano nadzire sanghu, da bi osigurao održanje budističkih tradicija i poštivanje pravila. Kralj dakle spram sanghe može pokazivati autoritet, ali samo unutar i u smislu granica propisanih budističkim kanonskim pravom.

Upozorimo još na ovome mjestu na rasprostranjen nesporazum, prisutan u novijim knjigama znanosti o religiji, naime na nazor da u tradicionalnoj theravadi zapravo postoje dvije vrste budizma, jedan "nirvanistički", a drugi "kannički". Prvi bi bio budizam kanonskih tekstova, u kojem se kao cilj spoznaje i slijedi izbavljenje u nirvani. "Kannički" budizam bio bi pak religijom svih onih koji dobrim djelima žele zaslužiti bolje ponovno rođenje. Ta razdioba posve promašuje stvarnost. Budina je poruka namijenjena svima: ali uslijed različitosti ljudi svaki će je pojedinac razumijevati u različitoj mjeri. Samo malobrojni razumjet će je u cijelosti, no već je od velike pomoći ako pojmimo i mali dio nje. Nema granice između dobrih djela i nastojanja da se ide putem spasenja: prva su samo korak na pravome putu.

Starija povijest budizma u Indiji

Nasuprot upravo spomenutim zemljama theravadskog budizma, u indijskoj domovini Budin je nauk uvijek ostajao jednom od više konkurentnih religija i nikada nije dugo predstavljao odredbeni faktor društvenog poretka, dok indijski budizam konačno, uslijed najezde islamskih osvajača u 12. i 13. stoljeću, nije gotovo posve propao.

Već veoma rano unutar indijskog budizma nastali su različiti smjerovi i škole, koje u zabludi nazivamo "sektama". Zapravo se radilo o veoma ograničenim razlikama u mišljenju o pitanjima manje važnosti, a laički sljedbenici - kao i danas - jedva da su zapažali te razlike. Čak i kada je kasnije nastao takozvani mahajanski budizam, to nipošto nije svugdje dovodilo do radikalnog razdvajanja konzervativnog i novog smjera. Znamo štoviše da su na mnogim mjestima sljedbenici obaju smjerova mimo živjeli u jednom te istom samostanu.

Za škole ranoga budizma može se primijeniti opća oznaka shravakay- ana ("kola slušatelja", što znači Budinih učenika), budući da su se budisti prije tridesetak godina složili da više ne primjenjuju- ranije uobičajenu, omalovažavajuću oznaku hinayana ("manja kola"). Time se podrazumijevaju sve forme budizma koje počivaju isključivo na naucima starih kanonskih spisa, koje dakle ne prihvaćaju dodatne nauke što ih zastupa mahayana ili "velika kola". Iz izvješća o ranim raskolima u sanghi, djelomice samo fragmentarno sačuvanih, dade se zaključiti da su se razlike u mišljenju u ranom vremenu koncentrirale na različito tumačenje i primjenu odredaba redovničke stege. Kao prvi veliki raskol vrijedi rascjep zajednice na liberalniju većinsku grupu mahasanghika i već spomenutu manjinsku grupu sthaviravadina ili theravadina. Taj rascjep valja datirati u Ashokino vrijeme. Spor oko pojedinosti u primjeni monaških pravila više se držao slova nego duha Budina nauka. No kasnije su se pojavila i različita mišljenja o pitanjima tumačenja nauka, no to u ovom periodu nipošto nije pogađalo presudna temeljna pitanja budističkog nauka. Iznimkom je bila škola vatsiputriya sa svojom velikom podgrupom, školom sammatiya, koje su za razliku od staroga nauka o nepostojanju "sebstva" postulirale egzistenciju "neodredivog individuuma". Premda se taj smjer snažno širio u Indiji od 4. do 7. stoljeća poslije Krista, sačuvano nam je malo njegovih spisa.

Podmčje koje je rano pobuđivalo na daljnja razmišljanja i spekulacije jest pitanje o različitim vrstama svetaca i njihovim svojstvima. Rani je nauk o tome govorio sljedeće: postoje tri vrste budističkih svetaca koji su postigli konačni cilj spasenja, naime arhat, pratyekabuddha i samyaksam- buddha. Arhat postiže spasenje na temelju sljedbe nauka nekoga buddhe, dakle kao buddhin učenik. Pratyekabuddha ("za se probuđen") postigao je spasenje vlastitom snagom, i ne čuvši nauk nekoga buddhe. No on ne može formulirati za dmge i naviještati drugima put spasenja. Samyak- sambuddha ("potpuno prosvijetljeni") konačno ne samo da je došao do spasiteljske spoznaje vlastitom snagom, nego je i u stanju da to znanje razlaže drugima. Kada govorimo o nekome buddhi, općenito se misli na sa- myaksambuddhu. Samo takav buddha može utemeljiti red ili sanghu. Prije prosvjetljenja, budući buddha označava se kao bodhisattva ili "prosvijetljeno biće"; budistička je književnost sačuvala mnoge pripovijesti o dobrim djelima bodhisattve tijekom mnogih egzistencija: takozvane priče o prijašnjim životima ili jatake. U tu književnost ušli su tekstovi mnogih narodnih bajki i pripovijedaka poučna karaktera.

U periodu dogmatskih spekulacija razvijala su se različita mišljenja o svojstvima arhata, buddha itd. Za daljnji razvoj budizma od najvećeg su značenja bile škole koje su se širile prema srednjoj i istočnoj Aziji. Širenje budizma prema srednjoj Aziji, ponajprije prema istočnom Turkestanu, uslijedilo je u prvoj fazi preko škole dharmagupta; polazište te misije bilo je u Gandhari, pokrajini u sjeverozapadnoj Indiji. Kasnije su se sarvastivadini probili na sjeveru istočnog Turkestana; njihovo staro središte bilo je u Kašmiru.

Sarvastivadini su postali najznačajnijim smjerom indijske shravakay- ane. Dok se sam Buda izjašnjavao o filozofskim pitanjima samo koliko je trebalo za obrazlaganje nauka o oslobo[d]enju, od 2. stoljeća prije Krista razvijala se "skolastika oslobođenja", koja je započela sustavno navoditi sve pojmove važne za nauk o spasenju i kasnije se oblikovala u visokorazvijenu filozofsku književnost. Sarvastivadini su na temelju starijih polazišta stvorili takozvanu teoriju dhanne, prema kojoj se svijet pojavnosti pojavljuje kroz zajedničko djelovanje određenih danosti. Te se danosti označuju nama već poznatom riječju "dharma". Sada se kaže da sve te dharme doduše egzistiraju, ali da su ipak prolazne, bez supstancije i "trenutne", to jest egzistiraju samo za trajanja atoma vremena. Na temelju tekstova ovoga smjera, kodificiranih oko l. s toljeća na koncilu pod patronatom kralja Kanishke, filozof Vasubandhu Mlađi stvorio je negdje u 5. stoljeću svoje veliko djelo "Abhidhannakosha", to jest "Riznicu dogmatike", koju do danas drže klasičnim sažetkom nauka te škole i indijske shravakayane općenito.

2. IIANS KUNG: Kršćanski odgovor

U prvom odgovoru na problematiku budizma pokušao sam postaviti temelj uspoređujući historijskoga Gautamu s historijskim Isusom. Usporedba je bila usmjerena na središnju problematiku obiju religija, problematiku patnje i njena svladavanja: nasmiješeni Buda, koji je prosvjetljenjem upravo postigao nirvanu, i razapeti Krist, primljen tek putem patnje i smrti u savršenstvo vječnoga života. Sve to još će se pojasniti kada se posvetim središnjoj problematici ovoga poglavlja i u svom odgovoru obradim pitanja "zajednice", monaštva i reda.

Idealan budist

Naravno da budistička fommla utjecanja ne predstavlja definiciju budista, nego - kako smo prihvatili u ekspoziciji - formulu vjere, izvanjski znak unutrašnje spremnosti za usvajanje Budine poruke. Pritom ta budistička formula vjere ima potpun kršćanski analogon: ako je budist onaj koji posve praktično uzima utočište l. u Budi, 2. u nauku (dharma), 3. u zajednici monaha (sangha), onda za kršćanstvo vrijedi: kršćanin je onaj tko 1. vjeruje u Krista, 2. praktično usvaja njegovu poruku (Evanđelje) i 3. spreman je to ispunjati usred zajednice vjernika (crkva).

No to sada znači: budist nedvojbeno *nije samo monah* (ili monahinja)! I to već zbog toga što je sangha - zajednica reda koja sene bavi tjelesnim radom - u svojoj egzistenciji neprestano upućena na budističke *laike,* njihov rad i darove. Laici tako, kako smo čuli, za opstanak budizma nisu ništa manje važni od monaha. N i Budina poruka ne želi biti tajnom porukom izabranima, načelno je *određena za sve:* svi trebaju - naročito monasima i monahinjama - davati milostinju; svi trebaju činiti dobra djela i držati se pet zapovijedi ćudoređa (zabrane ubijanja, krađe, laganja, raska- lašenosti i uživanja alkohola), svi su pozvani da uključe i dodatne zapovijedi asketskih monaških pravila; svima je kao nagrada za dobar život obećano dobro ponovno rođenje. Tako čak i neki laici - bar prema određenim ranim tekstovima - mogu postići prosvjetljenje, nirvanu.

Dakako, od samoga početka bilo je raširenо shvaćanje da laici - osim iznimaka - trebaju činiti samo djela "niže pravednosti", koja im prema zakonu karme namiču svjetovna dobra (bogatstvo, djecu) i bolje ponovno rođenje; jer takvomu čovjeku stoji na raspolaganju više života da bi - bez

ikakve grčevite prisile - konačno dospio do prosvjetljenja. Obratno, to znači da obično jedino monah uspijeva definitivno iskoračiti iz kruga ponovnih rođenja (i tako ući u nirvanu). Jer jedino monah, kako smo čuli, dosljedno kroči budističkim putom oslobođenja: povlači se iz svijeta da bi se priključio monaškoj zajednici koju je utemeljio Buda.

Tko je spreman radikalno slijediti Budin nauk, mora također ići njegovim putom, mora se povući iz svijeta, mora napustiti ženu, obitelj, prijatelje, pa i domovinu, da bi u beskućništvu postigao spasenje. Kako drugačije čovjek može uistinu napustiti svu "žudnju" i "prianjanje"? Kako drugačije ugasiti učinke loših djela (lošu karmu) ili čak - što je za uga- snuće u nirvani jednako važno - ne skupljati novu dobru karmu? Jedino ne-postizanje (loše ili dobre) kaime ne vodi do ponovnog rođenja.

Dabome: kako da se u konkretnom životu odreknemo sve žudnje i prianjanja? l što bi bilo s državom, ekonomijom, obitelji, društvom uopće, ali i s budističkim redom, kada bi svi slijedili asketski ideal monaštva i odrekli se svih težnja i prionuća, braka i tjelesnoga rada? Ne, radikalni put do oslobođenja načelno je pridržan samo za malobrojne, za vjersku *elitu,* koja je k tome i voljom i intelektom sposobna za kontemplativan život. A ta se elita potom naslovljuje i u trostrukom kanonu, u "trima košarama" Tripitake: kao i u pravilima reda (Vinaya), tako se - uz malobrojne iznimke - i besjede u kojima se iznosi nauk (sutre) obraćaju jedino monasima, a ni teorijske spekulacije Abhidhanne nisu pisane za narod. Samo će malobrojni u cijelosti razumjeti poruku, samo će malobrojni, rastajući se od svijeta, dosljedno kročiti do kraja budističkim putom spasenja.

Izvjesno, ostaje istina: i laikje budist. No laik je zapravo - i prema vlastitoj slici o sebi, a pogotovo prema shvaćanju monaha - na nižem stupnju, dok je tek monah konačno sposoban za postizanje nirvane. Drugačije rečeno: za sve laike, primjeran i *idealan* budist je *monah.* Samo su monasi *"Budini sinovi".* Vrijedi li slično i za kršćanstvo? Kakav je ovdje odnos kršćanske poruke prema monaškom načinu života?

Budini sinovi - Kristovi sinovi?

Monaštvo, koliko god je srce budizma, nije Budin pronalazak, nego *prastara indijska ustanova,* koja je teorijsko obrazloženje mogla pronaći već u upanišadama i njihovu naglašavanju odricanja kao najviše vrline. *Budistički* se monasi razlikuju od ostalih indijskih monaha po tome što su slijedili Budu i prihvaćali njegov nauk kao mjerodavan; najprije, kako smo čuli, kao eremiti i lutajući monasi, zatim i kao cenobiti u samostanima.

Pogledamo li sada nakratko iz indijsko-budističkog monaštva na povijest *kršćanskog monaštva* (kako grčko-istočnog tako i latinsko-zapadnog), usprkos svoj toj veoma različitoj pozadini ocrtat će se upadljive *sličnosti budističke i kršćanske spiritualnosti.* Ipak valja upitati znači li ta začudna budističko-kršćanska sličnost i sličnost s Isusom Kristom. Monasi su kao "Budini sinovi" istinski budisti. Jesu li kršćanski monasi možda kao "sinovi Kristovi" također istinski kršćani?

Kršćanski su monasi tako razumijevali same sebe u mnogočemu: s pravom? Morat će se i u istočno-ortodoksnoj i u rimokatoličkoj Crkvi postaviti sljedeće pitanje: kršćansko je monaštvo staro - no je li i izvorno kršćansko? Izvjesno, apolitični (makar i samo prividno nepolitični) radikalizam monaha, "osamljenika" (grčki "mOnachos" = sam) ili "anahore- ta", "odbjeglih" (iz svijeta u pustinju), ta anahoretsko-monaška tradicija kritičkog distanciranja i povlačenja iz svijeta u Kristovo ime seže do u prva stoljeća kršćanstva. Već sam uputio na moguće, ali ne i dokazive indijske utjecaje na Aleksandriju i dolinu Nila. Ondje su najprije postojali pojedinačni asketski "samotnici" ili ' 'eremiti" (njihov je klasičan uzor egipatski pustinjački otac Antun iz 3. stoljeća), potom i organizirane monaške zajednice (kasnije ih je potpomagala crkva) koje su vodile "zajednički život", "cenobitstvo" (osnivač samostanskog sustava Pahomije u
4. stoljeću).

Paralele između kršćanskog i budističkog monaštva nisu stoga vidljive samo u zajedničkim motivima i formalnim elementima, nego ponajprije u zajedničkom asketskom temeljnom raspoloženju i promijenjenoj svijesti, koja je tada zahvatila široke krugove civiliziranog čovječanstva, uzdigla se do vrhunca, no potom je doduše - iako veoma usporeno - ponovno jenjavala. Budistički su se monasi pritom mogli pozivati na Budu. Ali kršćanski? Što je s paralelama između monaštva na obje strane i samoga Isusa? Moram upozoriti na tri motrišta:

Monaštvo - izvorno kršćansko?

a. Budističko i kršćansko monaštvo susreću se u zahtjevu za *izdvajanjem,* iseljenjem, odlaskom iz svijeta. Emigracija pojedinca ili skupine, izvanj- sko-lokalna i unutrašnje-duhovna, izoliranje seobom ili novim naseljavanjem: to je parola. U tome se anahoretsko-monaška tradicija kršćanstva potpuno slaže s budizmom, čiji je osmerostruki put posve izvorno smjerao na ljude od kojih se očekivala takva radikalno-monaška životna odluka. Jer, i sam *Gautama,* kako je rekao, povukao se iz "kućnoga života", "mjesta nečistosti", i tražio oslobođenje izdvojen od nomialnih ljudi. I *s kršćanske strane* monaštvo je - živjeli ga muškarci ili žene - uvijek opravdavalo svoju egzistenciju kategorijama čistoće i savršenosti, "etikom stupnjeva" moralnog usavršavanja. I židovstvo je uostalom poznavalo monaške životne zajednice kao što je ona u Kumranu na Mrtvom moru.

No Židov Isus bio je drugačiji: "Zašto me zoveš dobrim? Samo je jedan Dobri, Bog" (Mk 10,17). Upitan kako se postaje savršenim, kao što je poznato, nije poslao bogata učenika u kumranski samostan (usp. Mk 10,17-31, Mt 19,16-22): od svojih sljedbenika koji su tražili ulazak u život vječni zahtijevao je samo da se pridržavaju osnovnih zapovijedi (ne ubiti, ne bludničiti, ne krasti, ne davati lažna svjedočanstva, poštivati oca i majku), a prije svega da "ljube svoga bližnjega kao samoga sebe". Isus je samo u određenim slučajevima zatražio da se svega odreknu i pođu za njime - radi naviještanja Evanđelja. Biti sljedbenikom, učenikom, može

se u načelu na mnogo načina. Svakako, drugačije od Bude, Isus nije osnovao niti red niti samostan. Zajednica njegovih učenika nije imala ni ere- mitskih ni samostanskih crta. Njegova poruka nije zahtijevala ni izvanjsku ni unutrašnju emigraciju, nikakvo odvraćanje od ustrojstva svijeta i nikakav rastanak od društva. Spasenje što ga je naviješ tao nije se trebalo postizati razgradnjom "ja" i njegovih sveza sa svijetom, nego zalaganjem ljubavi u svakodnevici svijeta. Isusu su strani nauci o potonuću, kakvi su razvijeni na Istoku i potom na Zapadu (s pozivanjem na njega samoga).

b. Budističko i kršćansko monaštvo susreću se u gorljivosti oko *poštivanja pravila*: prema predaji, sam je Buda - uza svu kritiku upućenu brahmanskim pravilima i obredima (kao što je žrtvovanje životinja ili očišćujuće kupanje u Gangesu) - utemeljio svih četiri stotine pravila, sve odredbe kaznenog i običajnog prava za monašku zajednicu. Ali, kad bi od Bude i potjecao samo temelj svih propisa za monahe, karakteristikom svakoga monaštva, posebno u njegovoj cenobitsko-samostanskoj fonni (budističkoj, kršćanskoj ili židovskoj), ipak ostaje jasno uređen život. Jer Vinaya, monaška pravila, već se od početka dokazala kao tnogo stabilniji i jedinstveniji element Budine poruke negoli dharma, zakon nauka.

Pravila naravno nisu samosvrhovita, ne treba braniti opravdanje po djelima, kao da se izvanjskim strogim poštivanjem pravila može isposlovati oslobođenje. No pravila su ipak pomoć, splav koja je potrebna monahu kada ne želi podleći žudnji, a želi stići na drugu obalu, do prosvjetljenja. Stoga se strogo zahtijeva poštivanje pravila. Naličjem je tada razrađen kazneni postupak koji potvrđuje zapovijedi, propustima pridružuje sankcije i tako izvana i iznutra čuva monašku zajednicu da se ne raspadne i ne izgubi svoju vjerodostojnost. Odgovarajuća paralela kršćanskoj praksi ispovijedi i pokore nalazi se i u budističkim monaškim redovima, u ispovijedi propusta koja se izvomo polagala pred cijelim konventom, a kasnije je postala privatna: ispovjedni fommlari i ispovjedne svetkovine. Zanimljivo je što u redovničkim zajednicama i ruho i njegova boja uvijek imaju značajnu ulogu: bilo to oker ruho budističkih monaha ili bijelo židovskih kumranskih monaha ili pak sve moguće boje, od franjevačke cme i smeđe preko modre petites soeurs Oca de Foucaulda pa do bijele u dominikanaca ili trapista. Mnogobrojni propisi glede broja, vrste, boje i načina nošenja budističkih monaških odora samo su primjer za kumulaci- ju zakona, najčešće povezanu s poštivanjem zakona (nositi preko jednoga ili preko oba ramena postalo je glavnom razlikom među različitim redovničkim granama u budističkom svijetu).

No *Isus* je opet bio drugačiji: kroz sva evanđelja on pokazuje začudnu slobodu spram zakona. Nije postavljao nikakva određena formalna pravila onima koji su ga htjeli slijediti: bez novicijata, bez zavjeta, bez redovite vježbe, bez dugih meditacija, bez liturgijskih naputaka! I bez različite odjeće, bez propisa o jelu, bez ritualnih pranja, bez kaznenog i običajnog prava! U usporedbi s budističkim, kao i s kršćenskim monaštvom, u njegovoj je zajednici postojala kažnjiva neuređenost, samorazumljivost, spontanost, sloboda! Umjesto da zahtijeva pravila o vremenu objedovanja

ili dugogodišnju ovisnost učenika o osobnom učitelju (gurnu), pripovijedao je usporedbe o Božjoj vlasti za dobro čovjeka. Jer, tako je prošao bez ikakva kaznenog kataloga. Zahtijevao je pokornost spram volje Božje, i pokornost se utoliko sastojala u oslobađanju od svih drugih veza. Za "elitu" nije mnogo mario; smilovao se narodu. Osuđivao je težnju . za boljim mjestima i počasnim položajima; nije poznavao ni prednost prema starosti zaređenja, ancijenitet. Postavio je uobičajeni hijerarhijski poredak upravo naglavce: poniženi trebaju postati najvišima, a najviši slugama svih. Podređenost treba biti uzajamna, u zajedničkoj službi.

c. Budističko i kršćansko monaštvo susreću se u svom zahtjevu za *uzdržljivosti, askezom.* Takav se zahtjev mnogostruko temelji u težnji za čistoćom, ponajprije u odricanju od braka. Doduše, već je Buda na svom "srednjem putu" odbacio aktivno trapljenje i izgladnjivanje (rašireno u tadašnjoj Indiji). No od elite je nedvosmisleno zahtijevao askezu (u pasivnom smislu), konkretno prije svega spolno uzdržavanje (tijelo i tjelesna žudnja glavna su zapreka u oslobađanju). Ujedno je zahtijevao: objedovati samo prije podneva isprošena (ne zarađena) jela, odreći se većine oblika vlasništva, odreći se glazbenih priredaba, kućnih životinja, kićenih frizura...

I na kršćanskoj i na židovskoj strani željelo se u takvim formama askeze vidjeti bit monaštva, a askeza je u kršćanstvu često uključivala forme izrazitog trapljenja. Odricanje od braka ("krepost"), predavanje vlasništva zajednici ("siromaštvo") i apsolutna podređenost višima ("poslušnost") vrijedili su svugdje kao tri "evanđeoska savjeta"; bili su doduše uvriježeni već i u Kumranu, a treći od njih svakako nema temelja u samome Evanđelju. Izvjesno je: budističko i kršćansko monaštvo poznaju različite običaje u pojedinim područjima. Konačno, askezom se često može obrazložiti oboje: šišanje kose i brade (u budističkih monaha i mnogih kršćanskih prosjačkih redova) baš kao i slobodan rast kose i brade (u hinduističkih sadhua, ortodoksnih monaha i kapucina); odricanje od pranja (mnogi asketi u Indiji) baš kao i neprestano pranje (rafinirano sagrađen vodovodni sustav s jedanaest različitih umivaonika u Kumranu). U ovoj ili onoj fonni, uvijek je riječ o čistoći, askezi, savršenosti, ali i o gašenju seksualnosti koje često poprima fobične forme, a povezano je s omalovažavanjem tijela i pogotovu žene, tog najvećeg iskušenja za askete.

I ovdje je *Isus* bio drugačiji: već u usporedbi s Muhamedom taj čovjek iz Nazareta nije'se pojavio kao asket. Nije se bavio dodatnim etičkim zahtjevima i asketskim posebnim dostignućima u pogledu savršenstva. Umjesto pokajničkog krštenja i posta, za njega je postao karakterističan zajednički objed (i s "grešnicima"). Uspoređen s asketima poput Ivana Krstitelja, morao je otrpjeti prigovor (nedvojbeno autentičan po svojoj neugodnosti) da je proždrljivac i vinopija. Nije proklinjao ni tijelo ni seksualnost ni ženu, i nije sačuvana nijedna njegova ružna riječ o spolnom općenju. Za njega su se brinule upravo žene. Za nj brak nije bio ništa nečisto, nego volja Stvoritelj eva. Premda je bio neoženjen, stoga niotkoga

nije zahtijevao da se ne ženi. Odricanje od braka bilo je dobrovoljno: ka- rizmatična iznimka, ne pravilo za učenike; Petar i apostoli (Pavaoj e iznimka) putovali su na svoja misionarska putovanja sa suprugama. Cak ni odricanje od materijalnog vlasništva nije bilo nužno za svakoga sljedbenika. Nasuprot sumornom nauku Kumrana i strogom Krstiteljevu pozivu na pokoru, Isusova se poruka u mnogome pogledu pojavila kao radosna, oslobađajuća poruka. Za Isusa nije bilo karakteristično pokajničko krštenje za grešnike, nego svečani objed s grešnicima.

Što je rezultat našega svjesno oštrog profiliranja i kontrastiranja? Bitni elementi onoga kršćanskog cenobitstva ili samostanskog sustava, kakav je utemeljio Egipćanin Pahomije, teološki potkrijepio Bazilej Veliki, kršćanskom Zapadu prenio Ivan Kasijan, i kakav su Benedikt iz Nursije i benediktinska pravila učinili uzoritim za ukupno zapadnjačko monaštvo, nalaze se i u budizmu (već i u židovskom Kumranu): "l. Zajednički životni prostor na mjestima stanovanja, rada i molitve; 2. jednakost u oblačenju, ishrani i asketskom držanju; 3. učvršćenje takve zajednice pismeno fiksiranim pravilom na temelju poslušnosti" (K. Baus, članak Koi- nobitentum /Cenobitstvo/, u: "Lexikon flir Theologie und Kirche" VI, str. 368). To je, usprkos različitim pozadinama i svim modifikacijama (bez zavjeta poslušnosti) karakteristično i za Budu - ali ne za Isusa, kršćanskoga Krista.

Smjena paradigmi: od elitne religije do masovne religije

Budizam je morao pretrpjeti posljedice kadaje od nauka o spasenju malobrojnih radikala, koji su uglavnom potjecali iz privilegiranih "slojeva svjetovnih uglednika", postao naukom o spasenju mnogih, masa. Širenje preko cijele Indije, Šri Lanke i obalnih zemalja jugoistočne Azije u stoljećima prije Krista urodilo je nastankom theravadskog budizma. Već je Max Weber upozorio na tu "preobrazbu" jedinstveno radikalne "otmjene intelektualističke soteriologije"; njezinim je "pogonskim momentom... osim neizbježne prilagodbe uvjetima egzistencije u svijetu (bio) interes laika": "Jer, malograđanin i seljak nisu znali što bi s produktima soteriologije otmjenog obrazovanog sloja. Najmanje sa starobudističkom sote- riologijom. Nisu mislili na žudnju za nirvanom, kao ni na sjedinjenje s brahmanom. A prije svega: nisu čak raspolagali ni sredstvom za postizanje toga cilja spasenja. Jer za meditaci ju kojom se postizala gnoza bila je potrebna dokolica. Nisu imali takve dokolice i nijedno ih pravilo nije poticalo na to da čitav život stječu gnozu kao pokajnici u šumi" (Gesammel- te Aufsatze zur Religionssoziologie, sv. 2, 1921, str. 251 f., 254 f.). Ili rečeno pozitivno: "Vrsta izbavljenja kakvo je bilo obećano prosjačkom monahu nije bila po ukusu socijalno ugnjetenih slojeva, jer ovi bi zapravo zahtijevali naplatu u onostranosti ili pak buduće ostvarenje ovostranih nada" (str. 247). Umjesto na skori ulazak u nirvanu (ako se nije pozitivno razumijevala kao blaženstvo), interes se primamo koncentrirao na bolje ponovno rođenje na ovome svijetu.

Taj nalaz razjašnjuje da monaštvo doduše postoji i u budizmu i u kršćanstvu, ali da na objema stranama očito ima drugačiji status. Za budi-

zam je monaštvo posve drugačije središnje i bitno: Budina poruka bilaje zapravo radikalna u svome nijekanju svijeta, tako dajoj je faktički mogao odgovarati samo monaški stil života Budinih sinova. Drugačije je s Isusom: da bi se pripadalo njegovoj zajednici, moralo se biti njegovim "bratom" ili "sestrom", a ne mijenjati način života. Njegova se poruka u načelu može živjeti u različitim formama, a od samoga početka i življena je u različitim fonnama. Čovjek je mogao biti za Isusa a da ne luta s njime, da ga ne "slijedi" u doslovnom smislu; od samoga početka čovjek je mogao biti kršćaninom u punom smislu a da se ne odriče braka, vlasništva i domovine. I tako, ni Isus ni kršćanski monah nikada nisu tvrdili da se definitivno spasenje, život vječni, može postići jedino na njihovu putu "savršenstva". *Monaštvo* je *baza za budizam, a ne za ^kršćanstvo.* Kada je monaštvo bilo uništeno (kao u Indiji s probojem islama), budi- zamje faktički bio pogođen u srce.

U tom je odlučujuća razlika, od velike važnosti i za razumijevanje prakse današnjega budizma. Ako naime monaška egzistencija predstavlja pravi egzistencijalni ekvivalent budističkom nauku, onda je u budizmu, posve drugačije nego u kršćanstvu, imanentno "ugrađen" konflikt, preko kojega je tijekom povijesti uvijek iznova moralo dolaziti do velikih promjena: *temeljna napetost između "prave" monaške i "neprave" laičke egzistencije.* Izvjesno je: i kršćanstvo, kao i svaku religiju, prožimlje imanentan konflikt između poruke i prakse, zahtjeva i stvarnosti. No u budizmu je, osim općega konflikta između zahtjeva i stvarnosti, riječ o zaoštrenom konfliktu između toga da se bude budistom i toga da se bude monahom: da je izvorno jedino monaštvo utjelovljivalo istinsku, autentičnu budističku egzistenciju.

Metamorfoza velikoga stila! Kao što kršćanstvo nikada ne bi moglo postati svjetskom religijom bez smjene paradigmi od judeokršćansko- apokaliptičke paradigme do helenističko-ekumenske, i kao što je i u islamu (na temelju vojne ekspanzije i razilaženja Prorokovih drugova) paradigma prve zajednice zamijenjena novom, tako i budizam postaje - slijedimo li Maxa Webera - "svjetskom religijom" jedino tako što "sam dubokosežno mijenja svoju unutrašnju stmkturu" (str. 52). Doduše, još je uvijek bila riječ o staroj budističkoj poruci; Buda, dhanna i sangha ostali su konstante - ali su se sada tumačili s dmgim varijablama: u kontekstu drugačije "ukupne konstelacije uvjerenja, vrijednosti i načina postupanja", u drugačijoj "paradigmi" (Th. S. Kuhn). Drugačije rečeno: određeni budistički temeljni faktori i dalje su zadržani, ali se sada žive u novoj paradigmi, gdje se bliski pojmovi mijenjanju, gdje se pomiču kriteriji koji određuju dopustivost pojedinih problema i rješenja, i gdje je "mnogo toga, što je upravo bilo izbačeno na glavna vrata, potom iznova ušlo u budizam na mala vrata" (H. Bechert).

Kako su se strukture tih promijenjenih paradigmi zadržale sve do danas u zemljama theravade (slično kao strukture helenističko-bizantske paradigme u istočno-ortodoksnim crkvama), pokazuju iscrpne trosveščane studije Heinza Becherta "Budizam. Država i dmštvo u zemljama thera-

vadskog budizma" (Buddhismus. Staat und Gesellschaft in den Landern des Theravada-Buddhismus, 1966-1973). Bechert s pravom upućuje na to da "ni theravadu... usprkos njenom teorijski konzervativnom osnovnom stavu nije zaobišao čitav niz promjena": "Bitne preinake u pojavnom liku budističke religije morala je prouzročiti ponajprije činjenica da je budizam tijekom svoga širenja postao religijom pučkih masa među narodima jugoistočne Azije. Premda je Buda prosuđivao vjeru u djelotvornost obreda i ceremonija kao jedan od »deset okova«, već su se veoma rano razvile forme budističkog kulta, ponajprije štovanje relikvija koje je započelo neposredno nakon Budine smrti. Dakako, obredi izvorno nisu trebali imati nikakva drugoga smisla osim da osjetilno oživljuju Budin nauk i tako iznutra očišćuju štovatelja. No uskoro su i sami obredi postali izvorom neizmjerne zasluge i jamčili su povoljno ponovno rođenje... Dok je težnja za nirvanom i razumijevanjem dubljega smisla budističkog nauka naravno morala ostati stvar samo malobrojnih ljudi, masama budističkog stanovništva sadržajem religioznosti mogle su biti samo ćudoredne zapovijedi njihove religije, poznavanje Budina života i konačno skupljanje religioznih zasluga; pritom je magijsko mišljenje, strano izvornom Budinu nauku, postalo znatno utjecajnije" (sv. I, str. 19 f.).

Na sličan zaključak upućuju i novija antropološka istraživanja, kao što je studija o Butini Melforda E. Spira (Buddhism and Society. A great Tradition and its Burmese Vicissutides", 1970), S. J. Tambiaha o Tajlandu ("Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand", 1970; "World Conqueror and World Renouncer. A study ofBuddhism and Poli- ty in Thailand against a Historical Background", 1976) ili Richarda F. Gombricha o Sri Lanki ("Precept and Practice: Traditional Buddhism in the rural Highlands of Ceylon", 1971). Prema Spiru, te se promjene ne sastoje "toliko u pripajanju stranih elemenata normativnoj ideologiji - premda se i to događa u izvjesnoj mjeri - koliko u selektivnom naglašavanju i reorganizaciji izvornih elemenata" (str. 68). O kojim je promjenama konkretno riječ? Spiro - na liniji Maxa Webera - ovako sažimlje ono što je pokušao potvrditi terenskim istraživanjima u Burmi (doduše veoma ograničenim), a što po njemu vrijedi i za druge zemlje theravade:

"Karakteristično je: umjesto da se odriču svekolike žudnje (i svijeta), budisti mnogo više teže za budućom egzistencijom u svijetu u kojem će se zadovoljiti njihove želje. Nasuprot budizmu nirvane, koji naučava da je uzaludan trud neizbježna karakteristika egzistencije u samsari, oni svoju patnju vide kao prijelazno stanje, kao ishod njihova sadašnjeg položaja u samsari. No postoje - i oni to nastoje postići - i drugačije foniie egzistencije u samsari, koje omogućuju velike užitke. One sežu od svjetovne egzistencije kakvoga bogataša pa do nebeske egzistencije blaženoga deve. Frustrirani u svom naporu da u sadašnjem životu postignu veće užitke - da malo specificiramo tu generalnu diskusiju - Burmanci se nadaju da će to naći u budućem životu. Nije im cilj da nadiđu svijet samsare, nego da poboljšaju (u nekom budućem životu) svoju sudbinu unutar ovoga svijeta. U suprotnosti dakle s doktrinom budizma nirvane, budizam je većini bu-

dista ne toliko sredstvo za gašenje želje koliko sredstvo za zadovoljenje želje; ne toliko sredstvo za okončanje kruga rođenja koliko sredstvo za postizanje boljega ponovnog rođenja; ne toliko sredstvo za neku vrstu apsolutnog samožrtvovanja - razumijevalo se ono kao ugasnuće bitka ili, manje ekstremno, kao ugasnuće individualiziranoga "ja" - nego mnogo više kao sredstvo za postizavanje trajnosti individualnoga sebstva u stanju osjetilno zamjetljiva blaženstva. Čak i kada se soteriološki cilj izražava u jeziku nirvane - »Kad bih samo postigao nirvanu!« - sadržaj čežnje prije pripada području samsare negoli nirvane"(str. 67).

Malobrojna elita, kako smo čuli, nedvojbeno je već mogla pozitivno težiti za negativno shvaćenom nirvanom. No većini budista bio je to prevelik zahtjev. Velike mase budista imale su dvije mogućnosti:

- Ili se nirvana razumijevala negativno kao posvemašnje ugasnuće individuuma, i tada je to velikome mnoštvu budista bio cilj" kojem se nije moglo težiti; tada se radije (uz skupljanje što više zasluga) težilo za boljim ponovnim rođenjem u jednome ili više života, pri čemu se nirvana naravno nije nijekala, ali se ipak u velikoj mjeri potiskivala iz svijesti.
- Ili se nirvana ipak razumijevala pozitivno, kao sretan konačni cilj ne- pomutivog spokoja, konačnog mira i neizrecivog blaženstva (umjesto "dukha", sada "sukha"); tada se naravno moglo i izravno težiti za tim; predodžba o nirvani tada bi uvelike sličila kršćanskoj predodžbi o "vječnom životu".

Sangha i crkva

Na svom početku i budizam i kršćanstvo stajali su pred mnogim analognim problemima koje su i rješavali na analogan način: kao što Buda primjerice nije htio ili nije mogao ukinuti indijski kastinski sustav, ali ga je faktički relativirao primajući u svoju redovničku zajednicu muškarce (i žene) iz svih kasta, tako se (nakon Isusove ropske smrti) ni Pavao nije borio protiv grčko-rimskog robovskog sustava, ali ga je radikalno relativirao u duhu Isusa Krista, primajući u kršćansku zajednicu gospodare *i* robove, muškarce i žene, i naglašavajući ravnopravnost svih ljudi pred Bogom. Moći ćemo reći ovo: premda nisu društveni revolucionari, i Buda i Isus - revolucionarnije od svih revolucionara - promijenili su čovječanstvo u tolikoj mjeri da je poslije njih započelo novo računanje vremena (tu bi trebalo ubrojati i Muhameda).

Smjena paradigmi od izvorne elitne do masovne religije nije dakako utjecala samo na pobožna pojedinca, nego i na vjersku zajednicu - sanghu ili crkvu. Tijekom vremena, doduše, obje su religije - i u kršćanstvu protiv intencija "utemeljitelja"! - nažalost podupirale stvaranje *novoga dvo- klasnog društva,* dopustile su nastajanje religijsko-društvenog dualizma elite i mase, hijerarhije i naroda, "klera" i "laika". A utjecaj tih vjerskih vlastodržačkih elita na državu i društvo ostao je posebno velik svugdje gdjeje religija praktično ili ustavno-pravno postala državnom religijom.

Što se tiče uloge *laika,* uza sve razlike ipak je postala vidljiva dvostruka paralelnost. Laici u objema religijama imaju prije svega dvije funkcije: l. skrb za održavanje života hijerarhije monaha ili klera, i 2. skupljanje zasluga za sebe u pogledu ponovnog rođenja ili vječnog života. Ili, formulirano negativno: obični laici jedva da su imali prava spram "sanghe", "crkve" (za razliku, naravno, od vlastodržaca dotičnih država); "klerikalizma" i "bonzoizma" ima dakle, kako god to nazivali, na objema stranama. U sanghi se doduše nigdje nije znalo za takvu mjeru hijerarhiziranja, feudaliziranja i konačno birokratiziranja kakva je postojala u kršćanskoj (rimokatoličkoj) Crkvi, koja se dugo suprotstavljala državi kao "savršeno društvo" ("societas perfecta"); sangha naime uopće nije "organizirala" laike, jedva da se za njih brinula i zapuštala ih je u nestrukturiranosti podložnoj sektaštvu (nema "zajednice" laika!). Ipak, sangha u svom preživljavanju većinom nije bila upućena samo na dobrovoljne i sporadične "milostive darove vjernika", nego i na vladare koji su iz državnih sredstava podupirali monašku instituciju; to što je ovo podupiranje prestalo nakon islamskog osvajanja bitno je pridonijelo propasti budizma u Indiji, dok je primjerice đainizam, koji se oslanjao na bogate trgovce, preživio.

I diskriminacija žene također je činjenica, kako u budizmu tako i u kršćanstvu. Spomenimo samo dva znakovita simptoma: premda je Buda zaređivanje žena konačno odobrio, ono se od 456. poslije Krista više ne prakticira među theravadskim budistimajugoistočne Azije, iako se nikada ne navode uvjerljivi razlozi. U kršćanstvu, kako znamo, samo protestantizam (i djelomice anglikanci) poznaje praksu svećeničkog ređenja žena, dok se katoličko i ortodoksno kršćanstvo u tome ustežu kao i prije. Na objema su stranama u pozadini dogmatski učvršćena patrijarhalna shvaćanja o manjoj vrijednosti žene: u kršćanstvu shvaćanja o bitno muškoj naravi Spasitelja (i o preegzistentnom Božjem "Sinu") i njegova "svećenstva", a u budizmu shvaćanje da biće može postati buddhom samo kada se rodi odnosno iznova rodi u "muškom liku". Tek mnogo kasnije mahayana će prihvatiti i ženske bodhisattve (određene-za-buddhu) te konačno štovati muškoga bodhisattvu Avalokiteshvaru i kao žensku "Ma- donu" (kin. Kuanyin, jap. Kannon).

Ovdje opisana smjena paradigmi od Bude do "starije zajednice" nije dakle utjecala samo na čisto privatnu pobožnost, nego i na pobožnost vjerske zajednice. Dodajemo i treće: ta je smjena znatno utjecala i na političku teoriju i praksu.

Odricanje od svijeta i *oblikovanje svijeta*

Monasi su se i dalje bavili odricanjem od svijeta. No pitanje o oblikovanju svijeta za Budine se sljedbenike s novim političkim razvojem sve više probijalo u prednji plan. Već u palijskom kanonu nalazimo opomene kralju da se ponaša moralno i pravedno. No pravu političku teoriju i strategiju - čuli smo u ekspoziciji - razvio je tek *car Ashoka,* veliki zastupnik budističke čovječnosti i tolerancije, ali i državne centralizacije i nivelira-

nja indijskog društva. Uspio je ujediniti cijelu Indiju pod znakom budizma: dharma je sada shvaćena kao načelo religijskog i političko-socijalnog poretka! Tako je Ashoka stvorio "model koji je i izazivao i legitimirao političku akciju", napetu i ambivalentnu "realizaciju paradigmatske budističke politike", "veliku prethodnicu i model nadolazećih državnih ustroja južne i jugoistočne Azije", ukratko, religijsko-političku "paradigmu" koja do danas vrijedi u theravadskim zemljama jugoistočne Azije (prema S. J. Tambiahu, "World Conqueror", str. 54.5).

Ni budizam nije ostao pošteđen neke vrste "konstantinovskog obrata" sa svim njegovim dvojbenim posljedicama. Pripravljeno je budističko "srednjovjekovlje": svugdje, naročito poslije toga vremena, započinje iznad Budinih relikvija gradnja bezbrojnih stupa kao zaslužnih djela; tako se čak i arhitekturom izražava koliko se praksa koncentrirala umjesto na neskupljanje karme (i ulazak u nirvanu) na skupljanje dobre karme, na skupljanje zasluga radi boljega ponovnog rođenja. Poslije Ashoke - tako smo čuli u ekspoziciji - religija asketskih monaha pretvorila se u silu političkog mijenjanja i oblikovanja svijeta: najprije u Indiji (gdje su samostani postali veleposjedima, feudalnim institucijama koje su, suprotno pravilima, imale mnogo slugu, i sve su se više posvjetovljivale; na koncu dakako, za muslimanskog osvajanja, više nisu imale oslonca u narodu), potom na Sri Lanki i u cijeloj jugoistočnoj Aziji. Poznato je da se i kršćanstvo od proganjane sekte konačno pretvorilo u službenu (i veoma svjetovnu) državnu religiju rimsko-bizantskog imperija. U oba slučaja, unatoč temeljnim razlikama, nalazimo državu s religioznom svrhom i religiju s političkim ambicijama. Slično kao u kršćanskom Bizantu, i u budizmu je - uza sve razlike sanghe i crkve - svjetovni vladar postao pokroviteljem vjerske zajednice: i u theravadskim zemljama predmoder- nog vremena postoji potpuno jedinstvo države, kulture i religije.

I budizam i kršćanstvo - "u okvim mogućega u realnome svijetu" - faktički su se tijekom stoljeća povezivali s veoma različitim političkim filozofijama i državno-dmštvenim sustavima. Odatle *određena* budistička forma države postoji jednako malo kao i *određena* kršćanska. Počev od kršćanskog Istočnog i Zapadnog Rima, preko Svetog Rimskog Carstva njemačke nacije pa do modernih demokracija i kršćansko-demokratskih partija, postojale su gotovo sve moguće forme simbioze, a ponekad - kao društvena utopija - i fomie antagonizama. Mnoge od tih dmštvenih realizacija -imaju neke paralele u budizmu, i svakako - to moramo ponovno reći - nisu specifično kršćanske.

Ne može se dabome previdjeti: ni u jednoj budističkoj zemlji jugoistočne Azije nije se sama od sebe razvila nikakva *političko-parlamentar- na demokracija.* Premda bi sam Buda prema svojoj tradiciji i uvjerenju prije bio republikanac, budizam je već rano davao prednost modelu monarhijskog režima. Uz monaha kao opći vjerski ideal, "pravedni kralj" predstavljao je vodeću figum budističkog društva. I ne samo u ranijim stoljećima, nego i u posljednjim desetljećima, predsjednici u Tajlandu, Bunni i na Sri Lanki nastojali su od redova dobiti potpom i legitimaciju.

Doduše: ondje gdje je bila uvedena parlamentarna demokracija (Sri Lan- ka, Tajland), bilo je važno - Heinz Bechert s pravom na to upozorava - "da joj se dade legitimacija iz vlastite kultume tradicije, i stoga opstanak demokracije u tim zemljama nipošto nije slučajan. Ta se integracija odvijala tako što je struktura budističke sanghe sagledana kao model koji bi se trebao općenito primjenjivati na ljudsko društvo; jer u sanghi su svi monasi u načelu jednaki, a jednoglasnost se trebapostizati u svim odlukama. Gdje to ne uspije, određeni se zaključci ne smiju izglasavati većinskom odlukom. Tako bi se osnovna pravila demokratskog samoupravljanja mogla proglasiti dijelom budističke tradicije" ("Weltflucht oder Weltande- rung: Antworten des buddhistischen Modernismus auf Fragen unserer Zeit" /Bijeg od svijeta i mijenjanje svijeta: Odgovori budističkog modernizma na pitanja našega vremena/, 1976, str. 29 f.).

Tolerancija?

Važno pitanje, povezano s političkom dimenzijom budizma, jest pitanje *tolerancije* što je budizam prakticira spram onih koji misle drugačije. Nije li zapravo budizam - posve drugačije nego kršćanstvo - uvijek iznova mogao odlučno zastupati svoj nauk, svoju istinu, ne morajući potiskivati ili čak silom zatirati druge oblike vjere i života? U budizmu nema prostora za vjerske progone, razapinjanja, inkviziciju; u cijeloj Aziji budizam se očitovao humanizirajuće, a budistička stoljeća u Indiji, Kini, Japanu i na Sri Lanki umjetnički i kultumo spadaju među najsjajnija u povijesti tih naroda. Uglavnom se čini kako se mističke religije lakše povezuju s tolerancijom nego religije u kojih proročanska Božja riječ sili na odluku, provocira "krizu" i time faktički izaziva razlučivanje onih koji čuju od onih koji ne čuju, izabranih od neizabranih, naposljetku spašenih od prokletih.

Ali, odgovara li povijesnim činjenicama ta slika o tolerantnom budizmu i veoma netolerantnom kršćanstvu? Uza svekoliku zastrašujuću, dog- matičku, crkvenu, političku povijest vlasti, uza sva sramotna djela "kršćanskog" imperijalizma i kolonijalizma, ne postoji li *također povijest tolerancije,* povijest slobode savjesti, koja se crkveno epohalno očitovala u slobodi kršćanina reformacije, a općedruštveno (uz odlučujuće izvan- crkvene poticaje) u vjerskoj slobodi prosvjetiteljstva?

I budisti su bili upleteni u ratove, sukobe i nasilje, i nisu uvijek budistički kraljevi širili budizam nenasilno. Budistički su monasi, kako na Tibetu tako i u Burmi, kako u Kini tako i u Japanu, često posezali za nasiljem, a i najnoviji napori za budizam, primjerice u Bunni i na Sri Lanki, povezani su s prekomjernim utjecajem sanghe. Edward Conze, bu- dolog koji uvijek prezentira budizam sa simpatijom, upućuje na različite primjere primjene nasilja (iz novije povijesti morali bismo proučiti ponajprije ulogu budističkih monaha u vijetnamskom ratu te potiskivanje manjinskih hinduističkih Tamila što ga čine većinski Singalezi na Sri Lanki) i primjećuje: "Nastojeći razjasniti svoju nesklonost spram kršćanstva, mnogi su pisci prikazivali povijest budizma u suviše čistome svjetlu; ne

smije se posve zaboraviti da su se i budisti povremeno ponašali onako kako smo to navikli od kršćana" ("Buddhism, its Essence and Develop- ment", 1953; njem.: "Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung", [6]1977, str. 60 f.)

Ne, nema nedužne religije, i svaka religija ima svoje svece i svoje nitkove. Ipak, umjesto da na objema stranama nabrajamo dugove, umjesto da objema stranama prigovaramo (to se suviše često može iskoristiti samo za svađu) da su iznevjerile (možda samo slučajno) vlastita religijska i etička načela, čini mi se da je mnogo bolja diskusija o ovdje upletenoj *problematici jeftine tolerancije* u budizmu, problematici koju ne bismo trebali izbjegavati upravo u interreligijskom dijalogu: opasnost od nekritičke asimilacije, oportunističko kompromisno držanje, opasna nekritičnost i nedostatna otpornost spram izuzetno upitnih zapadnjačkih "dostignuća" pokazuju se posebno jasno u azijskoj zemlji koja se tehnološki najdalje razvila: u Japanu.

Kritička tolerancija ne treba biti oprečna idealu budističke etike, njenoj prvoj zapovijedi: *ne povrijediti ništa živo.* Ta zapovijed nenasilja, koju je budizam od početka dijelio s đainizmom, protivila se i primjeni nasilja među plemenima i pojedincima i masovnom klanju životinja u vedskom žrtvovanju. Premda je u budističkoj praksi nemoguće dosljedno poštivati nepovredivost svega živoga (dakle dosljedno vegetarijanstvo), kršćani bi ipak trebali razmisliti kako bi se moglo bolje živjeti u skladu sa strahopoštovanjem pred životom - i pred životom životinja i biljaka (već Scho- penhauer upozorava u vezi s time na paralele između Bude i Franje Asiškog). Zapravo, suviše se jednostrano citira i prakticira ona izreka iz faijige Postanka: "Sebi zemlju podložite".

Potraga za spasenjem i ekonomija

Kako god bilo s monaškim izvorom i monaškom obojenosti budizma, postalo je jasno: budizam se danas ni u kom slučaju više ne da razumjeti kao religijaprincipijelnoga nijekanja svijeta. Nipošto nije točno da je mistička religija uvijek identična nijekanju svijeta i pasivnosti, a proročka naprotiv aktivnosti i potvrđivanju svijeta. Nitko doista ne može previdjeti da se uz budistički nauk o karmi - povezan s naukom o ponovnom rođenju - lakše može opravdati dmštveni status quo, jer se sve razlike u moći, prestižu i bogatstvu objašnjavaju kao određene kannom. Upravo na "kršćanski" srednji vijek podsjeća nas kada primjerice u burmanskoj najstarijoj prijestolnici (danas selu) Paganu i danas vidimo (usprkos svim mongolskim razaranjima) više od 800 djelomice dobro očuvanih hramova i pagoda (prije ih je bilo oko 9000): na mnogo kvadratnih kilometara jedan jedinstveni simbol *prevrednovanja* ekonomske zasluge u stjecanje religioznih zasluga.* Nije li u tom sustavu "dane", svih onih pobožnih "darova" od cvijeća i miomirisa, preko odjeće, satova i kovčega za monahe pa do osnivanja hramova i pagoda, prisutan klasičan slučaj problema - koji tako goruće zanima Maxa Webera - problema odnosa potrage za spasenjem i gospodarstva?

Melford E. Spiro upozorava doduše u polemici s Weberom na važne diferencijacije: "Budistu - znači kanničkom budistu - ništa manje nego (kršćanskom) puritancu, težnja za oslobođenjem predstavlja snažnu motivaciju gospodarskog djelovanja. No ako budizam i puritanizam određuju suprotne posljedice za svoj privredni napredak i rast, to nije zato što soteriologijajed- noga (kao što je argumentirao Weber) stvara motiv za svjetovno djelovanje, a soteriologija drugoga ne. Zapravo je stvar u tome - što se tiče uloge religije (a ne socijalne strukture, kulture ili karaktera) - što njihove soteriologije vode k različitim motivacijama u pogledu financijskih dobitaka. Puritancu, koji je već predodređen za spasenje ili propast, uspješno gospodarsko poslovanje (ako Weber ima pravo) dokazuje da pripada izabranima; financijske dobitke stoga valja investirati iznova, da bi se i dalje stvaralo bogatstvo - sve u veću slavu Božju. Budistu, čije je oslobođenje problematično, uspješno gospodarsko poslovanje jest pretpostavkom da će poboljšati svoje šanse za spasenje, a dobitke valja dati za danu - radi povećanja vlastite zaslužnosti. Budist dakle ne može steći izvjesnost spasenja u gomilanju i stvaranju bogatstva, nego u davanju u formi dane" (str. 460).

Taj sustav dane ostavlja dalekosežne posljedice u socijalnoj situaciji zemlje, a Spiro te posljedice nedvosmisleno navodi: "Sada bi nam trebalo biti jasno: kao što je Bunna mogla postići brži gospodarski razvoj da nije izdavala tako velik postotak svoga bogatstva za danu, tako bi se nedvojbeno mogao poboljšati i obrazovni standard, razina socijalnih usluga i kvaliteta medicinske njege itd. kada Burmanci ne bi bili toliko zaokupljeni namicanjem zasluga preko dane, ili kada bi se darivanje svjetovnih institucija također moglo razumijevati kao dana. Zapravo: kada bi se novčana sredstva što se izdaju za prekomjerne poklone monasima - svaki drugi samostan ostaje nenastanjen, posebna hrana što je dobivaju psi u hramovima itd. - usmjerila na obrazovanje, učinci na burmansko društvo ne bi bili beznačajni. To izuzetno jasno spoznaju i sami Bummnci, premda ima premalo onih koji bi promijenili sustav" (str. 466).

S druge strane, pobuđuje nadu to što unutar sanghe postoje snažne tendencije upravo među mlađim monasima, koji se više ne žele vezati uz tradicionalno ograničenu ulogu, koji oštro kritiziraju tradicionalnu vjersku praksu, zahtijevaju uklanjanje zastarjelih pravila (post poslije podneva, sa ženama samo razgovor, razdvajanje monaha i laika) i spremni su se angažirati socijalno, a ako treba i politički. Nova socijalna svijest o odgovornosti i praktična socijalna služba znakovi su istinske budističke obnove. Napori, poput djelatnosti monaha Rajavaramunija, oko utemeljenja budističke socijalne etike u današnjem Tajlandu ("Social Dimension of Buddhism in Contemporary Thailand", 1983) ovdje su jednako važni kao i napori budističkog laika Sulaka Sivarkse i njegova Asian Cultural Forum on Development, gdje se iz autentične budističke baze nastoje pokrenuti socijalna i politička poboljšanja. Ovdje se tendencije proročki shvaćena kršćanstva susreću s budizmom usmjerenim prema društvenim promjenama; na mnogim mjestima već sada postoji i posve praktična kooperacija budista i kršćana.

Imanentna napetost između monaške i laičke egzistencije

Ovdje zasad prekidamo s analizama povijesti i sustava i pitamo kakve bi konzekvence skicirana unutarbudistička smjena paradigmi mogla imati za međureligijski dijalog s kršćanstvom. Na ovome ću mjestu najprije pokušati - poslije prve polovice razgovora - metodološki rezimirati svoj dosadašnji postupak, a u nastavku ću formulirati, ne idući u pojedinosti, nekoliko razmišljanja i za dijalog s theravadskim budizmom.

1. U prvom *pokretu mišljenja** pokušali smo razumijevati budizam u skladu s njegovim *izvorom.* Slijedeći tijek ekspozicije, išli smo unatrag do lika Siddharthe Gautame: u izvjesnosti da ćemo na izvoru naslutiti svu snagu i radikalnu dmgost budizma; istodobno u nadi da ćemo vraćajući se povijesnom Gautami otkriti kriterij koj i dopušta da razlikujemo priču od djelatne povijesti, da razdvajamo specifično od nespecifičnog i da tako - poslije zbunjujuće-kompleksnoga povijesnog procesa - kršćanima profiliramo budistički identitet i autentičnost. Premda se Budin lik teže historijski shvaća, premda on za budiste ima "teološki" drugačiji položaj i premda se njegova osoba više skriva iza nauka nego Kristov lik kršćanima: religija, ako se poziva na "utemeljitelja", vodeću figuru ili mode] života, može zaobići kriterijološko pitanje o svojoj izvornoj autentičnosti jedino ako trpi kaznu vlastite difuzije identiteta.

2. U načelu vrijedi *paralela:* kao što konfrontacija s konkretnim Isusom iz Nazareta, s njegovim životom i naukom, uvijek znači *kritiku* realno postojećeg, faktično življenoga kršćanstva, tako ni konfrontacija realno postojećeg, faktično življenog budizma s Gautamom povijesti, njegovim naviještanjem nauka i životnom praksom, ne bi bila ništa manje nego radikalna kritika koja bi mogla potaknuti na samoosmišljavanje i radikalnu promjenu života.

3. Posebna problematika budizma ipak je u tomu što je Buda monah: naša je analiza razjasnila da poslije izvornog budizma već stariji budizam prožimlje *imanentna napetost između monaške i laičke egzistencije,* napetost dublja od "klasične" etičke napetosti između zahtjeva i stvarnosti što je mora izdržati svaka religija. Jer, radikalnost Bude i njegova nauka iziskuje radikalan stil života kojemu općenito može odgovarati samo monaška egzistencija. No budući da velika većina ljudi ne može ili ne želi postati monasima, budući da su i monasi nužno upućeni na laike, na to dakle da velik dio sljedbenika uopće neće ili ne može postati radikalnim budistima (premda bi možda volio biti), moralo je u budizmu doći do temeljitih reinterpretacija nauka i prakse.

4. U *drugom pokretu misli,* nadovezujući se na novija istraživanja, pokušao sam stoga razjasniti da se u *realno življenom budizmu* zemalja theravade izvan reda može naslutiti malo Budine radikalnosti. Smjena paradigmi koja se manifestira u prijelazu iz elitne u masovnu religiju, čini se, indicira kako se Budina poruka o radikalnom nijekanju svijeta i nestajanju ' 'ja" može doduše živjeti u samostanu, ali ne i u konkretnom privat-

nom i javnom životu. No kako je to u kršćanstvu? Dopuštaju li nam "kršćanske" zemlje da prepoznamo nešto od radikalnosti, primjerice iz Besjede na gori? Jedva. No ovdje nipošto *nije* riječ o tom neospornom *etičkom* temeljnom konfliktu između teorije i prakse, između visokog etosa i bijedna ostvarenja, nego je riječ o *stilu života koji je konačno nužan* za ostvarenje nekog nauka. Isusovu radikalnu poruku ("Besjeda na gori") može u načelu - jer ona nije ograničena samo na monahe - živjeti svaki čovjek u svakodnevici svijeta, a neupadljivo je žive (uza sav nekršćanski duh kršćanskih zemalja) nebrojeni ljudi na Istoku i Zapadu, koji svakodnevno nastoje oko suosjećajne ljubavi prema bližnjemu, oko službe neovisne o hijerarhiji, oko opraštanja bez ograničenja i oko odricanja od sile i prava bez protuusluge, dakle oko praktične ljubavi, dapače oko ljubavi prema neprijatelju. Idealan kršćanin nipošto nije monah.

Ali Budinu radikalnu poruku o savršenstvu puta k spasenju praktično mogu živjeti samo monasi (zanemarimo li izniike). Kao laici možemo normalno samo pokušavati poboljšati karmu i tako ostvariti bolje pretpostavke za ulazak u izbavljenje. Ta činjenica ne predstavlja problem većini laika (i monaha): većina ljudi (danas i monaha) ili uopće ne osjeća potrebu za oslobođenjem (novi život u boljim ili "rajskim" okolnostima kao da je vredniji nastojanja) ili motre sebe kao ljude koji spiritualno još nisu dovoljno napredovali - i tako imaju dovoljno onoga strpljenja sa samima sobom, oprečnog svakoj "proročkoj nestrpljivosti". To može postati problematičnim, čak tragičnim u onim slučajevima u kojima čovjek jasno želi oslobođenje u budističkom smislu, a ipak ne može izdržati monaški stil života s kojim je povezan budistički nauk o konačnom oslobođenju, ili pak, usprkos skrupuloznom pridržavanju toga životnog stila, iznevjera- va i tako ne može namaknuti ono budističko strpljenje sa samim sobom, strpljenje koje računa s tisućama ponovnih rođenja. Tu se sada vidi koliko je teško biti oslonjen samo na sebe poput budista shravakayane. Ovdje bi možda bilo mjesto budističko-kršćanskog dijaloga: s kršćanske strane valjalo bi uvesti pravilno shvaćenu ideju "samo milošću", a s budističke strane moralo bi se kritički pitati u kojoj mjeri kršćanska strana podliježe iluzijama o "teškoj" stvarnosti.

5. Time je u igri identitet faktički življena budizma kao *Budina* nauka. Drugačije rečeno: *općem sadržaju nauka* odgovara u budizmu, drugačije nego u drugim religijama, *specifičan oblik života.* Život i nauk, fonna i sadržaj u Bude su toliko stopljeni da budizam lako može izgubiti svoju iz- vomu snagu ako ih razdvajamo: bilo u formi istančane intelektualno-zapadnjačke filozofije religije, koja nije naklona monaštvu, bilo u formi svakodnevnog pučkog budizma, praktično posve dmgačije življenoga, koji monaštvo samo štuje i održava, ali ga je do sada puštao i da propada, dok sam u svakom slučaju kroči posve drugačijim putovima. Izvjesno je: nauk o karmi i ponovnom rođenju, dakle uvjerenje da će laik jednoga dana skupiti dovoljno dobm karmu da bi se iznova rodio kao monah, olakšava budističkim laicima pomirenje s nižom budističkom formom egzistencije. No ako umjesto za nirvanom uvijek iznova težimo samo za

boljim životom u ovome svijetu, ne proigravamo li možda radikalnu ozbiljnost Budine poruke? Posljedicom je svakako to što je golemo mnoštvo u najboljem slučaju komemoriralo, ali je faktično ignoriralo i još sada ignorira osnovne Budine nauke - prolaznost egzistencije u samsari, nauk 0 "ne-ja", ugasnuće želje kao pretpostavku za ulazak u nirvanu i težnju za nirvanom putem najstrože samodiscipline.

Konzekvence za dijalog s theravadskim budizmom

Na što usredotočiti dijalog s budizmom? Na lik *monaha Gautame?* Mjeriti budizam prema onome što je Buda želio, živio i postigao, i što su na sebe preuzeli bezbrojni monasi slijedeći Budu? Bila bi to jedna mogućnost. Morali bismo tada poći od fundamentalne *razlike* između Gautame, monaha, i Isusa, nemonaha. To bi doduše odredilo budizam kao monasticizam i uvelike reduciralo dijalog između budista i kršćana na dijalog (stvarnih ili potencijalnih) monaha na objema stranama.

Druga je mogućnost da, ne mareći za monaštvo, pođemo od one *dublje podudarnosti* između Isusa, Krista, i Gautame, Bude, podudarnosti koja postoji i kada uvažavamo različite religijsko-metafizičke okvirne uvjete i različit stil života. Pritom religijskoj praksi na objema stranama valja pokloniti jednaku pozornost kao i teoriji. Jer već sada mnogi *kršćani* upravo u Aziji faktično na kršćanski način žive (a da to ne znaju) određene budističke temeljne intencije (a da time nisu postali "anonimni budisti"!): u skladu s etičkim temeljnim zapovijedima krajnju nesebičnost, težnju za nadilaženjem protuslovne, patničke, nestalne, zemaljske egzistencije, otvorenost za - kako god shvaćeno - definitivno oslobođenje. Sve sličnosti između Isusa i Gautame koje smo mogli i znaći u etičkim temeljnim napucima, u ponašanju i naviještanju, zadržavaju tada svoju valjanost. Ovdje se međureligijski dijalog kršćanstva i budizma može i mora nastavljati i produbljavati u svoj širini.

Obratno, u budističko-kršćanskom dijalogu važno je što mnogi *budisti* u zemljama theravade faktički (a da ne znaju) žive veoma mnogo onoga što pokazuje snažne afinitete za kršćansko razumijevanje svijeta i egzistencije. To konstatirati nipošto ne znači svojatati takve budiste kao "anonimne kršćane". To znači vidjeti da u praksi, usprkos svim divergencijama, postoji mnogo više konvergencija nego što doktrine i udžbenici žele priznati.

No ako praksa naroda konstantno ignorira određene doktrine - zato što ih je nemoguće prakticirati! - ne bi li to moralo izazvati novo promišljanje nauka? Jer nikomu ne može biti svejedno što upravo put savršenog sa- mooslobađanja u radikalnome nijekanju svijeta i sebstva u najboljem slučaju može živjeti samo neznatna elita, ali ne i stotine milijuna budista,

1 što se tako razvila religijska praksa s odgovarajućom teorijom koja se ne smije činiti suviše stranom ni samoj kršćanskoj misli. Ne postoje li odatle zajedničke temeljne potrebe i temeljne stmkture koje povezuju kršćansku i budističku praksu, a koje je kršćanstvo (i s njim sve proročke religije) u

skladu sa "srednjom linijom" - između nijekanja i potvrđivanja svijeta - možda adekvatnije prihvatilo i interpretiralo negoli radikalni, monaški budizam?

Kada kršćanin upozna lik *Bude,* koji je kao čovjek mislio *elitistički,* osjetit će velik izazov da radikalno propita i preobliči svoj život, koji je možda previše orijentiran na uspjeh i učinak. Obratno: kada se budist suoči s Isusom iz Nazareta, *Kristom,* koji se smilovao *narodu* i prihvaćao *očajnike,* osjetit će poziv da nadiđe podjelu na dvije klase vjerskih sljedbenika, "radi dobra *svih* ljudi", da laiku kao navodno nižem ne daje samo drugorazrednu funkciju, nego izravan pristup oslobođenju, vlastito pravo i vlastito dostojanstvo, i da pritekne u pomoć slabima, prikraćenima i iskorištenima, da bi upravo tako ovdje i sada mijenjao svijet u sućuti i ljubavi, za dobro svih.

Kao i uvijek: Budin lik, njegov nauk i njegov život, stoje poput era- tičkog kamena nasuprot budizmu i kršćanstvu. Posve dmgačije nego kršćanstvo po Isusu, budizam je po Budi postavljen u dilemu relevancije i identiteta, koja mu je otežala - zanemarimo li usku elitu - istinsko ostvarivanje one autentičnosti koju bi zahtijevao sam Buda. Sijena paradigmi od izvornog budizma do theravadskog budizma nije bila slučajna, i nije bilo slučajno što su budistički pokret zahvatile i druge duboke promjene, povezane s položajem laika. Jer, mahajanski budizam, o kojemu ćemo slušati u sljedećem predavanju, jest druga velika smjena paradigmi unutar budističkog pokreta, i u njoj se sve iznova preobražava; ta će smjena dovesti do mnogo slobodnijih interpretacija monaštva, u duljem periodu čak do izrazito laičke religije.

III.

OD THERAV ADE DO ČISTE ZEMLJE: FORME BUDISTIČKE MISLI I ŽIVOTA

l. HEINZ BECHERT: Budističke perspektive

Shravakayana (Mmyana) i *mahayana*

Ni budizam se nije mogao oduprijeti zakonu nestalnosti svega postojećeg. Tako je na temelju Budina nauka nastalo zbunjujuće mnoštvo različitih oblika religije, i ta različitost seže toliko daleko da se zajednički temelj u mnogim oblicima još samo slabašno nazire. Ponekad nas ipak iznenađuje koliko duha staroga učenja i dalje živi ili često posve spontano iznova oživljuje na najudaljenijim mjestima.

Odsutnost kulta u izvornom Budinu nauku nije odgovarala religioznim potrebama mase njegovih sljedbenika. Polazeći od kulta relikvija i vjerovanja u čudesa, uskoro su se razvile raznolike forme rituala, iako je sama tradicija nauka još dugo kazivala da kult i ritual nemaju vrijednosti u konačnom oslobođenju i da bi u najboljem slučaju mogli služiti širenju nauka i sjećanju na Budu. Ipak, kult relikvija bio je već snažno razvijen kada je theravadski budizam, u Ashokino vrijeme, dospio do Ceylona, a potom se proširio i u zaleđu Indije. Taj nam je oblik religije, u cjelini gledano, dobro prenio rane tekstove i u velikoj mjeri sačuvao staro tumačenje nauka. Ipak, i njegov se karakter mijenjao, i to transformacijom budizma iz nauka o spasenju za pojedinca u religiju čitavih naroda, kao i prepletanjem religije i države koje je iz toga proizašlo, kao što sam već naznačio.

Na indijskom materinskom tlujoš su dugo ostali očuvani različiti oblici shravalrnyane ili hinayane, dakle škola staroga budizma (među koje valja ubrojati i theravadu). Ipak, otprilike poslije l. s toljeća prije Krista, sve ih je više potiskivala u pozadinu mahayana ("velika kola"). Mahajanski budizam nije jedinstvena, u se zatvorena građevina nauka kao što je to bio stari budizam, nego obuhvaća mnoštvo religijskih oblika kojima su neke temeljne misli zajedničke. Tako su se pripadnici svih smjerova mahayane slagali u tome da su nauci što su ih zastupale tradicionalne monaške zajednice nesavršeni. Historijski Buda i drugi buddhe, tako se sada govorilo, naučavali su osim dosad poznatih nauka i uvide što ih ranije generacije nisu razumjele jer nisu bile dovoljno zrele. No sada je došlo vrijeme za naviještanje onih dubljih nauka koji dopuštaju spoznavanje istinske biti svijeta i vode do "savršenstva spoznaje" (prajnaparamita). Ti su nauci zapisani u tekstovima mahayane, a većina tih tekstova mogla je poprimiti današnje stanje od l.do 5. stoljeća poslije Krista.

Sljedbenici mahayane nipošto nisu osporavali autoritet starih kanonskih spisa. Zapravo su samo relativirali njihovu valjanost tako što su se služili naukom o dvostrukoj istini: prema tom nauku, Buda se prila- gođavao spoznajnoj sposobnosti svoj ih slušalaca tako što je ponekad stvarao iskaze u smislu konvencionalne, a ponekad u smislu najviše istine. Te poglede na odnos kanona hinayane i mahajanskih sutra u izvjesnom smislu možemo usporediti s kršćanskim nazorima o Starome i Novome zavjetu. Mahajanski su ■ se monasi prije svega pridržavali obve- zatnosti naslijeđenih pravila reda. Preuzimali su Vinayu monaške zajednice, iz koje je potekla njihova tradicija ređenja. Budući da struktura monaške zajednice nije bila određena prvenstveno zajedničkim dogmatskim nazorima, ponekad su sljedbenici obaju smjerova mirno živjeli u jednoj te istoj samostanskoj zajednici.

Dok je smisao nauka staroga budizma u cijelosti valjalo sagledati kao individualnu težnju za oslobođenjem, sljedbenici mahayane postavljaju novi cilj, da sami postanu buddhe, navjestitelji puta oslobođenja. Pritom su na se morali preuzeti dug i mukotrpan put koji je predodređen za bodhisattvu, dakle za budućega buddhu. Mahayana također nudi jedno veliko obećanje. Spasenje više ne treba biti otvoreno samo za malobrojne askete, nego i za masu ljudi. Izraz "velika kola" valja razumijevati i u tome smislu. Postojanje neizmjernog broja buddha i bodhisattva svima omogućuje da sudjeluju u događaju spasenja ili pak imaju udjela u blagu zasluga tih spasitelja svijeta.

Shunyavada iyogacara

U indijskom mahajanskom budizmu razvile su se dvije velike filozofijske škole čijim su naucima bitno obilježeni kasniji oblici budizma u istočnoj Aziji i Tibetu. Starija je škola shilnyavada ("nauk o praznini"), koja je poznata i kao nauk madhyamika, zastupnika "blažeg" nauka. Njezine predoblike nalazimo već u starijim Prajnaparamitasiitrama ("Rasprave o savršenstvu spoznaje"). Najslavniji predstavnik shunyavade jest filozof Nagarjuna (oko 200. poslije Krista), koji je obrazložio teze te škole istančanom dijalektikom. U središtu joj je nauk o "praznini" (shUnyata).

Prisjetimo sejošjednom onoga što se trebalo reći uz pitanje o egzistenciji oslobođenoga u nirvani, prisjetimo se pitanja na koje se nije moglo odgovoriti. Ondje gdje se više ne mogu primjenjivati oblici predočavanja i mišljenja naše uvjetovane, prolazne egzistencije, kao ni alternativa egzistencije i neegzistencije, uvodi se sada pojam "praznina" (shUnyata); on čini sredinu između dviju suprotnosti (odatle "srednji" nauk). Nauk o "dvostrukoj praznini bića i stvari" u filozofiji shUnyavade time dalje razvija spomenutu tezu formuliranu u starome budizmu, tezu o "praznini bića", to jest tezu o neegzistenciji "sebstva".

Shiinyavada stoji na određenom mjestu razvoja u povijesti filozofije. Ona se okreće protiv "realizma" hinajanske škole sarvastivadina, u ono doba veoma utjecajne u Indiji. Kao što smo već saznali, ovi su tvrdili

kako "danosti" (dharma) egzistiraju, to jest posjeduju bitak. Doduše, naučavali su također, slažući se sa svim drugim budistima, da danosti ne sadrže ili ne konstituiraju "sebstvo" (atman), dakle nikakvu neprolaznu dušu. Madhyamike su sada prigovorili da ni danostima ne može pripadati "vlastita bit" jer su one prouzročene i nastale, kao što su i podložne pro- laženju. Za njih se ne može reći niti da egzistiraju niti da ne egzistiraju; one su uistinu "prazne" (shunya). Samo zato što ne posjeduju vlastitu bit, a time su i prolazne, one se prema zakonu "uvjetovanog nastajanja" ili "nastajanja u zavisnosti" mogu pojavljivati i nestajati u pojavnom svijetu, tako da se motre kao egzistentne u smislu konvencionalne istine. Dakako, u smislu najviše istine sve su pojave svijeta - uključujući pojavu buddha, njihovih nauka i njihovih zajednica - "prazne". Prema nauku madhyami- ka, to implicira da se o njima ne može stvoriti nikakav određen iskaz, čak ni iskaz o njihovoj neegzistenciji. Stoga u smislu najviše istine ne postoji ni razlika između samsare, dakle pojavnog svijeta, i nirvane. Obje su u biti iste, obje su "prazne" (shunya).

Samo, mnogi su autori skloni da u "praznini" vide opis "apsoluta", čak i svojevrstan pojam Boga. Takav iskaz o prirodi "praznine" ipak je pogrešan zato što nastoji postaviti "apsolut" u opreku s "relativnim". No oslobođenje se sastoji od nadilaženja svih oprečnosti. Uz ovo pitanje želio bih citirati nekoliko rečenica iz posljednje rasprave nedavno preminuloga Etiennea Lamottea, možda najznačajnijeg poznavatelja te fonne budizma; on odgovara na pitanje kakvo nam se postavlja na temelju nepristrane interpretacije tekstova:

"Neka zapadnjačka tumačenja pokušala su u »praznini« pronaći neku vrstu (makar negativnog) apsoluta. Kada sljedbenici mahayane kažu da su bića i danosti »prazni«, onda im nipošto ne pridaju atribute. Oni ne žele hipostazirati prazninu, zato što je ona »uopće ništa«, »puka ne- egzistenci- ja«. To što su bića i danosti prazni nije posljedicom praznine. Oni su prazni zato što nisu. Predodžba o praznini k tome je još provizorne vrijednosti: to je skela što je napuštamo kad prijeđemo rijeku, medicina što je odbacujemo kada ozdravimo. I stoga sljedbenici mahayane nisu niti nihi- listi: nihilisti niječu ono što vide. Mahajanisti ne vide ništa, i dosljedno niti što potvrđuju niti što niječu" (E. Lamotte, "Mahayana", u: "Die Welt des Buddhismus", str. 93).

Stoga je pitanje o apsolutu, onako kako ga i mi neprestano postavljamo u našem dijalogu, iz motrišta shunyavade krivo postavljeno; to je beskorisno pitanje, ono samo uvjetuje prianjanje uz krivu predodžbu, odvraća od puta oslobođenja i vodi u zabludu.

Na pitanje o apsolutu odgovara doduše i druga velika filozofijska škola mahayane, škola yogacara, poznata još kao vijnanavada ("nauk o svijesti"); njezin je odgovor drugačiji, bliži je našem uvriježenom načinu mišljenja i lakše nam je shvatljiv. Novi način motrenja dolazi do izražaja u jednom djelu koje se u širem smislu još veže uz madhyamike, u Ratna- gotravibhagi (poznato je i pod naslovom Mahayana-Uttaratantra). Taj je tekst oko 250. poslije Krista napisao filozof imenom Saramati. Osni

začima pravoga yogacara nauka valja smatrati Maitreyanathu (oko 300. poslije Krista) i Asangu (4. stoljeće poslije Krista).

Već u Saramatija u središtu promatranja stoji najviši bitak. To je "neokaljani", "svijetleći duh". Česte oznake za apsolut su "takovost" (tathata), "element danosti" (dhannadhatu), "budinski element" (buddhadhatu); i riječ "praznina" (shiinyata) sada se rabi u tom novom smislu. Dok prema Saramatiju najviši bitak čak ima određena svojstva, klasični nauk yoga- care veli da je on "neizraziv" i "bez mnoštva". Ipak, na njemu se temelje obmane pojavnoga svijeta. Sam pojavni svijet sada se razumijeva kao predodžba duha koji kao "element" (dhatu) prebiva u svim živim bićima. Ta je predodžba nestvarna, to jest ne odgovaraju joj nikakve doista biv- stvujuće stvari. Strogo uzevši, zbilje nema niti izvan niti unutar spoznavanja. Opreka ili "dvojstvo" subjekta i objekta samo je opsjena u našoj predodžbi. Savršenstvo što ga čovjek konačno postiže vježbajući meditaciju potpuno je oslobođenje duha od predodžaba, ostvarenje budinske prirode.

Tako je i nauk yogacare dospio do drugačije "budologije", dakle novoga shvaćanja o budinskoj biti. Prava priroda buddha identična je apsolutu. Osim svoga "preobražajnog tijela" (nirmanakaya), to jest svoje zemaljske pojavne forme, oni imaju i nebesku pojavnu formu, "tijelo užitka" (sam- bhogakaya), i konačno "tijelo nauka" (dharmakaya); to je njihovo istinsko biće, identično najvišem bitku.

Već za procvata škole yogacara u Indiji započelo je stapanje tradicija shiinyavade i yogacare. Pritom su se u velikoj mjeri raširili nova budolo- gija i novo shvaćanje apsoluta. Ovdje ne možemo podrobnije govoriti o daljnjim pojedinostima razvoja i daljnjoj povijesti budističke filozofije u Indiji, koja je dosegla vrhunac sa Dignaginom (oko 480-540) logičko- spoznajnoteorijskom školom i s Dharniakirtijem (7. stoljeće).

Presudan je doprinos škole yogacara oblikovanju istočnoazijskog - uostalom, i tibetskog - budizma. Ona tako do danas određuje japansku interpretaciju, ne samo izvora indijske mahayane, nego i - kao što se moglo očekivati - japansko "teološko" razumijevanje nauka izvornog budizma, što su ih u odgovarajućem smislu tumačili već stari učitelji yogacare. Tako je i shvaćanje nirvane u japanskih budista snažno obilježeno naucima yogacare.

Vajrayana budizam

Oko sredine prvoga tisućljeća poslije Krista nastao je takozvani tantrički budizam. Kao tantra (zapravo "odijevanje mha") označavaju se određeni sustavi religijskih praksi koji su većinom predstavljali tajne nauke. Njihovi su se sljedbenici posebnim ritualima primali u zajednicu posvećenih. Tantrizam se vjerojatno razvio najprije u hinduizmu. Budistički je tantri- zam donio sa sobom približavanje hinduističkim načinima mišljenja. Sam je sebe označavao kao vajrayanu ("dijamantna kola") ili mantrayanu ("kola svetih formula").

Prema nauku staroga budizma, vjera u djelotvornost rituala i magijskih fomiula ometala je onoga tko traži oslobođenje. Takve prakse ipak su već rano pronašle ulaz u pučku sljedbu vjere. U starijim mahajanskim tekstovima nalaze se dharani, formule zaklinjanja za dozivanje dobrih i zlih sila. U theravadskom budizmu, u ceremoniji zvanoj paritta, bila je uobičajena recitacija svetih tekstova kojima se odvraćalo zlo. Ono što je dotad predstavljalo rubnu pojavu, u tantrizmu je postalo središnjim sredstvom oslobađanja; ritual i svete formule trebali su otvoriti kraći put do nirvane.

U svakoj se tantri razlikuju četiri sustava. Prvi stupanj, kriya ("radnja"), sastoji se od javnog rituala u kojemu može sudjelovati svatko. To je izvanjsko lice tantričkih kultnih zajednica, njihova veza s neposvećenima. Drugi je stupanj carya, "preobrazba" učenika tantre. Rezerviran je za posvećenoga. Adept je morao dokazati svoju sposobnost samosvladavanja i tek nakon temeljite kušnje njegov ga učitelj privodi do prvog "posvećenja" (abhisheka), potom i do dmgih rituala. Neko božanstvo ili bo- dhisattva postaje njegovim osobnim pokroviteljem. U središtu tantričke simbolike uvijek se nalazi mandala ("krug"). To je pomagalo u koje se ucrtavaju simboli viših uvida, natprirodnih sila i duhovnih veza, a služi kao predmet rituala i meditacija. Svakoj su tantri pridmžene određene mandale. Crtaju se na zemlji, ili se pak proizvode u trajnijoj formi, na primjer kao slika ili čak kao građevina. Najveličanstvenijom mandalom drži se Borobudur na Javi, najveći budistički hram jugoistočne Azije. U naše su muzeje dospjele iz Nepala i Tibeta mnogobrojne hramske slike s mandalama.

Već na stupnju "preobrazbe", tantrik u svojoj "misli oslobođenja" (bo- dhicitta) ne smije nikada gubiti iz vida cilj, Budu, kojije ujedno i apsolut. Sljedeći je stupanj joga; ovdje adept napreduje od rituala kao izvanjske forme do meditacije koja ga približava sjedinjenju s apsolutom. Na najvišem stupnju, anuttarayogi ("nenadmašiva joga"), može vidjeti Budu, s kojim ostvarujejedinstvo. Buda se pojavljuje okmžen drugim nadzemaljskim bićima, opet u fonni mandale. No ta se mandala ne crta. Ona nastaje u onome tko meditira kao slika najviše zbilje. Posljednja, najviša spoznaja sastoji se u realiziranju "nedvojstva". Sve se razlike pokazuju kao privid. Apsolut je simboliziran vajrom ("dijamant") - izvorno Indrinom munjom; često se označava kao vajrasattva ("dijamantno biće"). Tako tantra predstavlja "kola na putu do vajre" (vajrayana).

Saktistički tantrizam

Razlikujemo dva glavna oblika vajrayane, naime nešaktističku i šakti- stičku tantru. Većina oblika tantrizma pripada prvoj grupi. Drugi oblik, šaktistički tantrizam, ne prihvaća doduše većina budista, no ipak je u posljednje vrijeme postigao veći publicitet, zbog čega bih ovdje još govorio o tom posebnom daljnjem razvoju budizma. Riječ i pojam shakti ("sila") spominjani su već u svezi s hinduizmom. Božanske sile personificiraju se

kao ženska božanstva, a razvijanje apsoluta u svijet pojava objašnjava se kao posljedica prividnog samorazdvajanja najvišeg bitka kroz žensku "silu" (shakti) najvišega bitka. U ritualu šaktističke tantre primjenjuje se pet takozvanih ma-kara, to jest pet stvari koje na sanskrtu počinju glasom m: mada (rakija), matsya (riba), mamsa (meso), mudra (zrnje žitarica) i maithuna (spolno općenje). Tantrikov je cilj da, u znanju o posljednjem jedinstvu svijeta, izluči iz područja ljudskih strasti životinjska životna očitovanja i učini ih podlogom religioznog iskustva i viših uvida.

Budući da tantrička joga nastoji postići stanje potpune sreće (mahasu- kha) u kojoj se "sebstvo" i svijet podudaraju u jedinstvu s apsolutom, na mjesto osjetilnog osjećaja sreće što ga mi ćutimo mora- pritom stupiti, posredstvom mističnog "ostvarenja" (sadhana), bezgraničan osjećaj sreće samoostvarenja. Tu transformaciju omogućuje pravilno povezivanje kulta i joge. Samo, seksualno je iskustvo jedan od najintenzivnijih oblika osjećaja sreće u našem nonnalnom životu. Seksualnost i najviša sreća nirvane za stariji su budizam suprotni polovi zbilje, tako da je monahu zabranjen seksualni čin. U šaktističkom se tantrizmu radikalno mijenja motrište. Tu se razvijaju metode za primjenu seksualnosti u realizaciji mahasukhe. Pritom jedinstvo apsoluta znači podudaranje svih suprotnosti, a to je u duhovnom smislu jedinstvo prajne ("spoznaja") i upaye ("sredstvo oslobođenja"), simbolizirano ujedinjenjem ženskog i muškog. Tako se objašnjava seksualni simbolizam šaktističkih tantri što ga nalazimo u tantričkoj umjetnosti.

Tantrička teorija joge polazi od osebuj nih predodžaba o kretanju životnih sila u tijelu i o živčanim sustavima. Živčani sustavi tantričke slike svijeta nemaju veze sa živčanim sustavom naše medicinske znanosti. Tantrici poznaju tri, četiri ili šest cakra ("kotača") u ljudskome tijelu, koje drže središtima životnog sustava. U njima prebivaju određene psihičke sile, a u identificiranju makrokozmosa s mikrokozmosom postaju mjestom određenih božanstava, načela i objektima identifikacije s religioznim vrijednostima. Glavne žile živčanog sustava povezuju se s temeljnim pojmovima nauka o oslobođenju: snop živaca na lijevoj strani (lalana) ima prirodu prajne ("spoznaja") i ženskoga načela, a desni snop živaca (rasana) prirodu upaye ("sredstvo spasenja") i muškoga načela. U sredini, vodeći kroz cakiu lokaliziranu u srcu, leži avadhuti, kroz koju teče bodhi- citta ("misao spasenja"). Ujedinjenjem lijevog i desnog snopa živaca sa središnjim ostvaruje se velika sreća praynopaye, sjedinjenje prayne s upayom.

Tako pojam joge u tantričkim sustavima označava nešto posve dm- gačije od onoga što poznajemo iz klasičnih vježbi joge. Tantrička joga također se bitno razlikuje od meditacija i utonuća ranoga budizma, čak i kada se primjenjuju iste oznake. Dok su rane budističke vježbe samadhija ("utonuće") i vipashyane ("pronicanje") posve orijentirane na duhovnu koncentraciju i nadilaženje tjelesnih i duhovnih funkcija, tantrička je joga usmjerena prema samome tijelu. Dok je u ranome budizmu promatranje prolaznosti svega tjelesnog u prvom planu meditacije usmjerene* na tijelo, u tantrizmu sada tijelo postaje mjestom svih viših spoznaja. Tantrici

motre osjećaj sreće i bit apsoluta kao pripadne. Kada ostvarimo savršenu sreću, postižemo apsolut, nirvanu; ni to doduše prema tantričkom nauku nije proizvod duhovnih aktivnosti, budući da se taj proces sastoji od nadilaženja svekolike misaone djelatnosti. Nirvana se stoga može ostvariti samo u stanju potpunog oslobođenja od misli i osjećanja. Mora se nadići i sam osjećaj oslobođenja.

U tekstovima šaktističke joge tumači se pod kojim se uvjetima i u kojem obliku u sjedinjenju jogina i jogine (ona se naziva i joginovom praj- nom) može proizvesti misao oslobođenja i ostvariti jedinstvo sebstva i pojavnog svijeta. Kasniji komentari, kao i tibetska tradicija tumačenja, nastoje te tekstove objasniti metaforički, kao da se to sjedinjenje ispunja samo u joginovoj sferi meditacije; no prakse opisane u tim tekstovima ipak su se doista izvodile u Indiji za procvata tantričkog budizma.

Začetnici najstarijih oblika šaktističke tantre bili su vjerski samotnjaci koji su se svjesno povlačili iz dobro uređenih tradicija samostanskog života i kao putujući monasi lutali zemljom. Raspolažući magičnim silama, kao znalci tajnih čarobnih fommla i mističkih praksi, izazivali su sablazan, pozornost i čuđenje. Naizgled prezirući sve tradicije, provocirali su svjesnim povredama konvencija. Mnogi su od njih potjecali iz društveno prikraćenih slojeva, no etablirano je društvo ipak bilo spremno iskazati im poštovanje, uz mješavinu straha i radoznalosti. Kasnije su učenjaci ipak preuzeli tantričke nauke. Nauci, koji su se do tada prenosili bez određena oblika, opisani su u opsežnoj literaturi i konačno čak obogaćeni astrološkim znanjem.

Posljednji od velikih sustava indijskog kasnog budizma, kalacakra ("kotač vremena"), koji je oko l OO. poslije Krista nastao u Bengalu i bio pod snažnim utjecajem astroloških predodžaba, također je zastupao nauk o Adibuddhi ("iskonski buddha"), od kojega su potekli svi drugi buddhe, bodhisattve, bogovi itd., konačno i sav svijet. Tako je tantrički budizam, razvijajući svoju koncepciju apsoluta, konačno dospio do vjerske predodžbe kojaje veoma bliska kršćanskom i muslimanskom pojmu Boga.

Sljedeći sažetak predaje o životu tantrika Tsi-lu-paa ili Mahakalaca- krapade (prema H. Hoffmann, "Die Religionen Tibets", religije tibeta, str. 122 f.) neka oprimjeri razvoj jednoga tantričkog sustava:

Jednoga dana u Bengalu, jogini koja je prodavala rakiju priđe jogin u modrome ruhu koji je imao treće oko na čelu. U ruci je držao vajru (munju) od bagremova drveta. Taj jogin kupi rakije i provede noć s joginom. Ujutro je nestao; samo je vajra još bila tu. Kadaje jogina uzela u ruku tu vajru, iz nje izađe modra svjetlost i uđe u jogininu rku. Taj je jogin bio bodhisattva Vajrapani. Godinu dana kasnije, kao posljedica tog tajanstvenog odnosa s joginom, dođe na svijet sin. Kada mu je bilo sedam godina, monah identificiran kao bodhisattva Avalokiteshvara uze ga za novaka i poučavaše ga tantrama. Odletio je s njime u zemlju Shambala, gdje su čuli propovijed učitelja Kulika. Novaku, koji je sada nosio monaško ime Tsi-lu-pa, monah naredi da sadržaj te propovijedi, kalacakru, širi u Bengalu. Tsi-lu-pa je kasnije otišao u južnu Indiju i ondje zapisao dotad samo

usmeno prenošen nauk kalacakre. Konačno se zaputio na samostansko sveučilište Nalanda, gdje je u jednoj raspri pobijedio samostanskog opata Nadapadu i obratio ga na kalacakru. Nadapada, kojega Tibetanci zovu Naropa, postao je najznačajnijim interpretom kalacakre svoga vremena.

Tako je put kalacakre započeo kod lutajuće redovnice, koja nasuprot svim konvencijama prodaje rakiju, a svojim preziranjem tradicionalnih oblika asketskog života razjašnjava uvid u identitet svih suprotnosti - i suprotnosti dobra i zla. No na kraju ovoga puta stoje učene studije u slavnoj Nalandi, prihvaćanje tantre u etabliranu tradiciju, u kojoj sada više nije dopušteno povređivanje konvencija, a provodi se metafizička interpretacija tekstova.

Propast indijskog budizma

Dok je budizam na jugu Indije već prije bio potisnut renesansom hinduizma, u sjevernoj su Indiji još oko l 000. poslije Krista egzistirali mnogobrojni budistički samostani i hramovi. Postali su žrtvama razaranja islamskih osvajača koji su u 11. i 12. stoljeću preplavili sjevernoindijske ravnice. Islamski povjesničari ponosno izvješćuju kakvom se temeljitošću uništavaju svetinje "poganskih" religija. Budistička kultura Indije, koja je nasuprot hinduizmu u svojoj predaji bila vezana uz tradiciju samostana i visokih škola, tim je naletom posve uništena. Posljednje veliko samostansko sveučilište, Vikramashila, razoreno je 1207. godine. Čak je i kamen temeljac bio iskopan i bačen u Ganges. Nikakav trag više ne pokazuje gdjeje stajala Vikramashila.

Ostaci budizma na indijskom subkontinentu postoje do danas samo na nepristupačnim nepalskim visoravnima do kojih osvajači nisu mogli doprijeti. Tamošnji vajrayana budizam bio je doduše snažno prožet elementima hinduizma. Za vladavine hinduističkih kraljeva budistički je samostanski sustav bio potiskivan, tako da u tradicionalnim budističkim svetištima Nepala postojijoš samo jedna laička zajednica.

U dmgim dijelovima subkontinenta, gmpe budista koje su preživjele muslimanski val osvajanja sve su se više prilagođavale hinduizmu. Tako je personifikacija budističkog nauka, dhanne, u Bengalu postala pučkim božanstvom. Sahajavada, koja je proizašla iz budističkog tantrizma, tijekom stoljeća posve se transformirala u jedan oblik višnuizma. Premda je budizam u većini podmčja Indije u 14. stoljeću propao kao samostalan oblik religije, ipak je na mnoge načine utjecao na razvoj hinduizma.

Sirenje budizma u Aziji

U okviru koji mi je ovdje zadan mogu samo ugrubo skicirati daljnju povijest budizma, ne govoreći podrobnije o mnoštvu različitih oblika religije.

U svom prvom valu širenja, Budina religija dospjela je u današnji Afganistan kao i u zapadni Turkestan (sovjetska srednja Azija) i rstočni Tur- kestan (Sinkiang). Mnogobrojni spomenici umjetnosti i mševine svjedoče i danas o toj epohi koja je okončana islamskim osvajanjem tih zemalja.

Nasuprot tomu, Tibet je bio zauvijek osvojen za budističku religiju. Ona je tu uvedena najprije pod kraljem Srong-tsen-gam-poom (620-649). Ubrzo su već na tibetski prevedeni mnogobrojni tekstovi. Komisije prevodilaca ujednačavale su budističku terminologiju. Doduše, pod kraljem Lang-dar-maom (836-842) došlo je do potiskivanja budizma i restauracije domaće religije, bona, no tibetski se budizam opet obnovio u 11. stoljeću pod snažnim indijskim utjecajem. Stari budistički tekstovi preuzeti iz Indije, tekstovi mahayane i vajrayane, sastavljeni su u Kanjur, zbirku svetih tekstova od l 08 svezaka, a uz njih još ide Tanjur sa 225 svezaka (objašnjenja, rasprave). Tijekom stoljeća, čak se i rivalska religija bon prilagodila budizmu u toj mjeri daje danas smijemo označiti kao posebnu budističku sektu. Iz Tibeta je budizam dospio do Mongola, koji su konačno bili obraćeni 1575, i do drugih naroda srednje i sjeverne Azije.

Tibetski budizam sačuvao nam je tradicije nauka iz svih epoha indijskog budizma, uključujući i vajrayanu, ali ih je dalje razvijao na osebujan način. Poslije stoljeća izolacije Tibeta od vanjskoga svijeta, religija te zemlje postala nam je poznatijom otkako su mnogi Tibetanci morali napustiti svoju zemlju zbog kineske invazije i pritisaka.

Jugoistočnu Aziju dotaklo je više valova indijskog kulturnog utjecaja, za kojima su se širile obje velike indijske religije. U mnogim zemljama na jugu indijskog poluotoka uspijevao je, kako smo već doznali, thera- vadski budizam. Na indonezijskom su otočju u početku jedno pored drugog egzistirali hinduizam i vajrayana budizam, no u svom daljem razvoju ipak su se povezali u sinkretičan oblik religije nazvan "šivaistički budizam". Ta je religija na Sumatri i Javi doduše gotovo posve istisnuta islamom, ali na malom otoku Baliju živi do danas. Na Javi je budistički način mišljenja snažno utjecao na islamsku mistiku.

Istočnoazijski budizam

Do Kine je budistička religija doprla već u l. stoljeću; tradicija drži 67. godinu poslije Krista početkom povijesti budizma u "Carstvu sredine". I tu su s indijskog izvornika prevedeni mnogobrojni tekstovi svih triju "kola" (hlnayane, mahayane i vajrayane). U kineske zbirke budističkih svetih tekstova preuzeta su k tome mnogobrojna djela kineskog podrijetla. Te velike zbirke tekstova ne smijemo zapravo označavati kao "kanon" u uobičajenom smislu, nego u njima moramo vidjeti enciklopediju sveukupne raspoložive starije budističke književnosti. Tijekom povijesti kineskog budizma oblikovala su se odatle dva glavna oblika, naime budizam meditacije i budizam "čiste zemlje". Prvi je poznat kao ch'an (japanski zen), a prema predaji donio ga je u Carstvo sredine oko 470. indijski monah Bodhidhanna. Njegova filozofija počiva u biti na tradicijama yoga- care i shunyavade. Budizam "čiste zemlje" temelji se na vjeri da će Amitabha, buddha "neizmjernog svjetla", dovesti do spasenja sve one koji mu vjeruju. Tim obratom nauk o "samooslobođenju" što ga je naviještao Buda sada se pretvorio u suprotnost, u nauk o "oslobođenju pomoću dru

ge sile", u kojem čovjek očekuje spasenje od natprirodnog bića. Taj je oblik budizma nazivan i "budizam vjere", a njegove japanske varijante iz tog su motrišta uspoređivane s protestantskim kršćanstvom. Amidizam se ponajprije kao pučka vjera proširio cijelom istočnom Azijom.

Japanski je budizam, kao i korejski i vijetnamski, potekao iz Kine i razvijao se dalje u mnogobrojnim različitim oblicima. Neki smjerovi počivaju na tradiciji nešaktističkog tantrizma. Najznačajniji oblici japanskog budizma ipak su zen i amidizam.

Zen je japanski oblik kineskoga ch'an budizma ili budizma meditacije. Oznaka ch'an može se izvesti iz sanskrtske riječi dhyana, "meditativno utonuće". U većini oblika zena, koji je snažno utjecao.na japansko slikarstvo i pjesništvo, postulira se mogućnost neposrednog, "munjevitog" prosvjetljenja, koje može uslijediti nakon dugogodišnje pripreme. Učitelj zena služi se takozvanim koanom što ga zadaje učeniku kao zadaću i podlogu meditacije. Većinom je to zagonetka, gotovo nerazumljiv dijalog ili kakav drugi iskaz pogodan za tu svrhu. Dopustite da citiram takav koan i skiciram njegovu pretpovijest, za koju znamo zahvaljujući nedavno objavljenoj studiji profesora Toshija Kazame:

"Sljedbenik nekoga stranog nauka jednom reče Budi: »Ne traži se ni pouka riječima ni pouka bez riječi.« Buda je mimo sjedio. Sljedbenik stranoga nauka progovori pun divljenja: »Velika dobrota i veliko smilo- vanje Uzvišenog rastjerali su oblake mojih zabluda i doveli me na put oslobođenja.« Iskazao je poštovanje i otišao.

Nato Ananda upita Budu: »Kakvo je prosvjetljenje postigao taj sljedbenik stranog nauka da te toliko veličao, a onda otišao odavle?«

Buda odgovori: >>Kao što dobar konj potrči svaki puta kada vidi makar i sjenu biča«" (njem. prijevod prema H. Doumolinu).

Filozofski važan dio koana jest početak: "Ne traži se ni pouka riječima ni pouka bez riječi." To se mjesto može povezati s jednim tekstom koji se nalazi u kanonu ranog budizma. U najstarijem obliku ovoga poučnog teksta nebudistički hodočasnik imenom Dtghanakha, koji nosi i ime Aggivessana, posjećuje Budu. On je apsolutni skeptik, za njega nisu valjane nikakve pouke, pa ni Budine. Buda mu objašnjava da je načelno u pravu. Covjek se ne smije držati ničega želi li postići oslobođenje, čak ni nekog nauka; jer, oslobođenje se sastoji upravo u oslobađanju od svakoga držanja uz nešto. Buda tada objašnjava prolaznost tjelesnog lika i osjećaja. Hodočasnik Aggivessana sada neposredno - dakle posve u smislu zen budizma - postiže izbavite ijsko oslobođenje.

U našje koan ušao prvi dio dijaloga, u kojem Aggivessana razlaže svoju skepsu, a Buda na to odgovara. Dijalog teče ovako:

Aggivessana: "Gospodine Gautama, govorim sada ovako i ovoga sam nazora: »Ne priznajem nijedan nazor.«"

Buda: "Upravo taj nazor, Aggivessana, »Ne priznajem nijedan nazor«, ne priznaješ li ni njega?"

Aggivessana: "Kada, gospodine Gautama, ne bih priznao taj nazor, bilo bi to s jedne strane nešto poput *nepriznavanja* svih nazora, a s druge nešto poput *priznavanja* nazora da ne priznajem nazore."

Buda: "Zato, Aggivessana, na svijetu ima premnogo onih koji zbore ovako: »To bi s jedne strane bilo nešto poput nepriznavanja svih nazora, a s druge poput priznavanja nazora da ne priznajem nazore.« Oni s jedne strane ne napuštaju taj nazor, a s druge prihvaćaju drugi. Zato, Aggivessana, na svijetu ima premalo onih koji govore ovako: »To bi s jedne strane bilo nešto poput nepriznavanja nijednog nazora, a to bi pak s druge strane bilo poput priznavanja nazora da ne priznajem nazore.« Oni s jedne strane napuštaju ovaj nazor, a s druge više ne prihvaćaju neki drugi nazor" (njem. prijevod prema Toshiju Kazami).

Aggivessana dakle ne odustaje od svoje skepse. No dopušta da spoznamo kako je potpuno spoznao protuslovlje u svom iskazu. Svojoj izreci ne želi pripisati opću valjanost kojajoj zapravo pripada. Buda sada objašnjava da se Aggivessanine riječi mogu razumijevati različito. Mnoštvo slušatelja dospijeva u nerazrješivo protuslovlje. Samo malobrojni mogu iz meditacije o misaonom protuslovlju izvesti neposredan mistički uvid koji se potpuno odupire jezičnoj fommlaciji. Stoga se u budizmu meditacije tekst primjenjuje kao koan.

Aggivessana odlazi odatle. To ne znači da je postao budist. I čemu? Nije o tome riječ. Važno je samo jedno: Aggivessana je uspio prodrijeti do zora istine. On je na putu da konačno odbaci svijet suprotnosti.

Dok je zen budizam, kao što pokazuje ovaj primjer, čuvao i neprestano obnavljao bitne elemente duha starih nauka, "amidizam" je "budizam vjere". U njemu se na izvjestan način Budine ideje izvrću u njihovu suprotnost. Najradikalnije je bio zastupan u jodo shin-shUu, što ga je utemeljio Shinran Shonin (1173-1202); prema njemu možemo dospjeti do spasenja jedino i samo milošću Amitabhinom. Taj nauk uostalom počiva na jednom mjestu u SukhavativyUhi, mahajanskome djelu indijskoga podrijetla (otprilike iz 2. stoljeća), što ga je tekstualnopovijesno proučavanje dokazalo kao kasniju interpolaciju. Tako je ovdje u srednjovjekovnom japanskom budizmu nastao oblik religije koji je, kao što smo već rekli, bjelodano sličan nauku protestantskog kršćanstva.

S Nichirenovom (1222-1282) školom, koja počiva na veoma proizvoljnoj interpretaciji "Lotosove sutre" (Saddharmapundarlkasutra), podrijetlom također iz indijske mahayane, Japan je već u srednjem vijeku stvorio i agresivan smjer političkog budizma, koji se posebice u svom početnom periodu grubo suprotstavljao ostalim oblicima japanskog budizma, većinom prilagođenima miroljubivom suživotu.

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor

Buda Gautarna i Krist Isus, budistička i kršćanska egzistencija - te dvije usporedbe bile su u prvom planu mojih dosadašnjih odgovora. Utvrdili srno konvergencije i divergencije, pritom ipak svjesno zanemarujući pitanje koje, uz daljnji razvoj budizma od theravade do čiste zemlje, uza sve tako različite oblike budističke misli i života, radi budističko-kršćan- skog dijaloga sada mora biti u središtu našega promatranja. Teško ali nezaobilazno pitanje, naročito zahtjevno u ovoj trećoj ekspoziciji budističkih perspektiva, pitanje o "posljednjoj zbilji"[1], o "apsolutu", o "Bogu". Neosporno je zaista da su pozadina i podloga obiju religija potpuno različite: kršćanstvo i vjera u Boga na jednoj, budizam sa svojim odlučnim odbacivanjem osobnoga Boga na drugoj strani. Hoće li se - skraćeno formulirano - jedna teistička i jedna a-teistička religija ovdje ikada moći razumjeti, ili bar sporazumijevati? To se pitanje postavlja posebno u svezi s obratom što ga je Heinz Bechert obradio u svojoj ekspoziciji, obratom od theravadskog do mahajanskog budizma, tim sljedećim "okretajem kotača nauka".

Smjena paradigmi od malih do velikih kola

Mahajanski budizam niti se iznenada pojavio ni iz čega, niti jejednostav- no produktom bezazleno-kontinuirana daljnjeg razvitka: povijesnoj stvarnosti mahayane ne bi odgovarala niti teorija "big banga" niti teorija organskog razvoja. Riječ je zapravo o polaganom transformacijskom procesu na velikom prostoru i u mnogo slojeva, najprije u nesustavnoj, potom u sustavno-filozofskoj formi; uza sav kontinuitet, taj proces sadrži presudan diskontinuitet. Ukratko: riječ je - ne moramo pritom zbijati u sheme sav povijesni razvoj - o *smjeni paradigmi* koja pokazuje napredak, ali ne samo napredak: mnogo se toga dobiva, ali se i gubi; zaboravlja se i potiskuje mnogo istinskoga i dobroga iz prijašnjih paradigmi. Utoliko istinski dijalektična teorija povijesti kao smjena paradigmi - smještena između melankolije i trijumfalizma filozofije povijesti - znači "ukidanje" (u trostrukom hegelovskom smislu) kako svake teorije napretka (stalnoga uspona ka većoj istini) tako i svake, jednako nediferencirane teorije dekadencije (sve veće otpadništvo od zlatnoga vijeka iskona).

I ta smjena paradigmi pretpostavlja *krizu prijašnje paradigme,* hina- yane ili malih kola, kako ju sažeto opisuje Edward Conze: mahayana je

bila ' 'pripravljena iscrpljenošću starih impulsa, koji su stvarali sve manje i manje svetaca (arhata); napetostima unutar nauka koji su se dotad razvili; i time što su laici zahtijevali više ravnopravnosti s monasima. S tim su zamjetno povezani i strani utjecaji. .." ("A Short History of Buddhism", 1982, str. 44).

Tako se u mahayani konačno očitovala *imanentna temeljna napetost između monaške i laičke egzistencije*; postojala je već u prvotnom budizmu; u theravadi je uskoro postala vidljivom na širokoj fronti, ali je sputana pobožnošću dane. Kao što smo čuli u ekspoziciji: "Spasenje više ne smije biti otvoreno samo malobrojnim asketima, nego masi ljudi." Utoliko je opravdana oznaka "velikih kola" preko široke rijeke patnje do druge obale (spasenja), iako stariju paradigmu više ne smijemo potcjenjivački nazivati "mala (»manjkava«) kola", nego "shravakayana" (kola slušatelja), čijaje najvažnija grana theravada.

Pomaci su zamjetni: isti budistički temeljni podaci, sada uključeni u drugačiji okvir odnosa, iste konstante, sada realizirane u *novoj konstelaciji varijabli*.

- Umjesto malobrojnim monasima, put do definitivnog spasenja treba se sada otvoriti mnogim ljudima; umjesto monaškog ideala arhata, sveca okrenuta od svijeta, sada ideal čovjekoljubiva sveca, bodhisattve: monaška religija sada sve više postaje laičkom religijom.
- Umjesto da se bit svega postojanja vidi samo općenito u njegovoj nestalnosti, mukotrpnosti, nesupstancijalnosti, ova se posljednja sada treba radikalizirano razumijevati kao praznina: odsutnost biti kao istinska bit univerzuma ili pak - pod taoističkim utjecajem pozitivnije - kao kozmička budinska narav, zajednička prirodi i čovjeku.
- Umjesto spasenja putem odricanja i odvraćanja od svijeta, mogućnost prosvjetljenja, oslobođenja i mudrosti usred sadašnjega života: nirvana u samsari.

Širenju mahayane u Indiji, Kini, Tibetu, Koreji i Japanu pomogloje to što su se ljudi ovdje mnogo manje doslovno držali kanonskih tekstova i što su znali elastično interpretirati i adaptirati i monaška pravila i sadržaje nauka. Tako je Budin duh očuvan, čak oživljen nanov način. Ali, nauk o mudrosti za elitu - čestim suobličavanjem s hinduističkim, taoističkim ili šintoističkim predodžbama i kultovima s mnogobrojnim milostivim bud- dhama i bodhisattvama - pretvorio se u pokret pobožnosti za mase: nešto poput univerzalne crkve.

lako su monasi shravakayane i mahayane, bar u početku okupljeni istim monaškim pravilima, često u miru živjeli u zajedničkim samostanima, na dulje vrijeme ipak se nije mogao previdjeti uistinu *revolucionaran obrat:* "Zapravo se nikada nije potpuno shvatilo kakva je radikalna revolucija preobrazila budističku zajednicu, kada je novi duh, koji je u njoj ipak već dugo tinjao, a potpuno provalio u prvim stoljećima poslije Krista. Vidimo li ateistički nauk koji niječe dušu, filozofski nauk o stazi do osobnog posljednjeg samožrtvovanja - nauk koji ustrajava na apsolutnom ugasnuću života - i vidimo li skromnu liturgiju posvećenu uspomeni ute

meljitelja, vidimo li da je to sada nadmašeno veličanstvenom razvijenom crkvom s najvišim bogom okruženim nesagledivim panteonom, mnogobrojnim svecima, nadmašeno izuzetno pobožnom, ceremonijalnom i klerikalnom religijom s idealom univerzalnog spasenja svih živih stvorenja, spasenja pomoću božanske milosti buddha i bodhisattva, spasenja ne u totalnom ugasnuću, nego u vječnom životu: onda smo posve u pravu držimo li da povijest religije gotovo nikada nije doživjela sličan prijelom između novoga i staroga, unutar granica nečega što unatoč svemu ne prestaje isticati svoje pravo na zajedničko podrijetlo od istoga utemeljitelja religije" (Th. Stcherbatsky, "The Conception ofBuddhist Nirvana", 1927, str. 26).

Jer, tako i prema mahajanistima postoji samojedno vozilo do spasenja: velika kola, za koja mala kola i "pratyekabuddhe" (koji su sami . našli istinu, ali je ne navješćuju) imaju samo vrijednost pripreme. Ako bi se - uza sve bitne . razlike - rana preobrazba prvotne budističke paradigme u paradigmu theravade u mnogom pogledu dala usporediti s preobrazbom prvotne kšćanske paradigme u helenističko-bizantsku: onda se sada - usprkos neospornim bitnim razlikama - preobrazba shravakayane ("orto- doksije") u mahayanu u mnogom pogledu može usporediti s preobrazbom helenističko-bizantske u srednjovjekovno-katoličku paradigmu. "Veličanstvena razvijena crkva s najvišim bogom, okruženim nepreglednim panteonom, mnogobrojnim svecima, izuzetno pobožna, ceremonijalna i klerikalna religija...": nameću se paralele s praksom srednjovjekovnog kršćanstva. A tko usporedi srednjovjekovni rimokatolički kršćanski duh s iskonskim kršćanstvom, možda se neće moći složiti sa Stcherbatskym "da povijest religije gotovo nikada nije doživjela takav prijelom između novoga i staroga, unutar granica onoga što usprkos svemu ne prestaje isticati svoje pravo na zajedničko podrijetlo od istoga utemeljitelja religije". Ne, analogan prijelom teško je previdjeti i u povijesti kršćanstva.

Usprkos tomu vrijedi: i mahayana naravno ostaje budizmom; sunce i zvijezde ostaju, samo se posve promijenila konstelacija. Još je uvijek riječ o staroj Budinoj poruci, o temeljnim mislima, temeljnim stavovima i temeljnim praksama važnima od početka. Uza sve neosporne varijable: *središnje osnovne konstante budističkog nauka, prakse i institucionaliziranja ostaju sačuvanima:*

- još uvijek predbudističke indijske predodžbe, kao što je predodžba o ponovnom utjelovljenju, o karmi, kao i o metodama meditacije i mnogim izvorno brahmanskim praksama pobožnosti;
- još uvijek "utjecanje Budi", velikom svemogućem učitelju, onome koji je pripremio put do spasenja; njemu se sada (makar u mitološkoj fikciji) pripisuju i tekstovi nauka koji su nastali od l. do 5. stoljeća poslije Krista,a to ostaje karakteristično i zakasniji budizam;
- još uvijek "utjecanje dharmi", nauku o "četirima plemenitim istinama", nauku o patnji i nadilaženju patnje, o nestalnosti i nesupstancijalnosti svijeta i "ja", o iskorjenjivosti neznanja, žudnje i mržnje prosvjetlje-

njem i mudrošću - utjecanje nauku koji se ne treba samo repetirati, nego i iznova formulirati zbog novih potreba i sposobnosti ljudi, utjecanje nauku koji, iako "nesavršen", treba biti vođen do "savršenstva spoznaje";

• još uvijek "utjecanje sanghi", monaškoj zajednici, čije se naslijeđeno pravilo reda može živjeti i u mnoštvu različitih nauka i u mnogim slobodnijim oblicima koji poravnavaju razliku između monaha i laika.

Budističko razumijevanje zbilje

Mahayani je biJo namijenjeno da razrađuje opsežno budističko shvaćanje zbilje zasnovano na iskonskim budističkim uvidima, kao što su "nastajanje u zavisnosti" (sanskrt: "pratityasamutpada") i odsutnost sebstva. Individualna "praznina" pojavljuje se ovdje - pod taoističkim utjecajem - unaprijed ukinuta u jedinstvu koje obuhvaća čovjeka i prirodu, i u cjelovitosti jedne "punine" koja se naziva kozmičkom (nadosobnom) budinskom prirodom ili dharmakayom (slično taou); no ta cjelovitost nipošto ne nadilazi ono štoje ljudsko, nego ga ostvamje u skladu s njegovom dubinskom dimenzijom. Prije nego što se okrenemo pitanju o apsolutu, radi dijaloga kršćana i budista mora se razjasniti pitanje o razumijevanju zbilje općenito, a posebno o razumijevanju čovjeka. Pritom mogu pretpostaviti odgovarajuće izvode iz ekspozicije o problematici "nastajanja u zavisnosti" i ujedno se okrenuti pitanju koje je važno za ovaj dijalog, pitanju mora li nauk o "uvjetovanom nastajanju" biti nekršćanski.

Čovjeku i svijetu pripada samo *sveopće uvjetovana realnost,* tako općenito formulirano, ovo se može utvrditi i kao uvjerenje kršćanske teologije. Jer i kršćanska teologija - poučena Biblijom i grčkom filozofijom - potvrđuje da se u ovome svijetu posvuda može utvrditi samo ono što je relativno, samo ono što je uvjetovano: sve nastaje i prolazi, ne egzistira vječno iz sebe, ali nije ni nestvarno, nego je relativno egzistentno - u uzajamnoj zavisnosti, kako god se ova posljednja objašnjavala. Ne-nužnost, kontingencija, nestalnost i prolaznost obilježja su svijeta kakav nam se "pojavljuje", svijeta ' 'pojava" ili "fenomena".

Kršćanska teologija odatle poznaje uvjetovanost svih tjelesnih i duhovnih fenomena koji čine individualno postojanje, kao što to povrđuje i modema prirodna znanost (zakon kauzalnosti). Upravo fizika, ali i psihologija našega stoljeća, demonstrirale su da se čovjek - kako na razini subatomskih elementarnih čestica tako i na razini složenih procesa u mozgu - može adekvatno razumijevati samo kao veoma *nestalno biće trenutka.* Doduše: nepredočive brojčane dimenzije kojima barataju te znanosti (oko 13 milijardi godina od postanka svijeta ili oko 15 milijardi živčanih stanica u ljudskome mozgu), čini se, prije potvrđuju silne mitske nizove brojeva iz budističkih spisa negoli odista kratkoročne biblijske. Stoga možemo razumjeti ovakva skeptična pitanja: postoji li u zbilji uopće "materija" koju bismo trebali razumijevati kao misaonu zbilju svijeta, skrivenu iza pojava, kao supstrat ili stvar o sebi, ili pak postoje samo neopisive

subatomske stmkture i procesi? Postoji li u zbilji ono "ja", onaj trajni subjekt svih opažaja, predodžaba, misli, osjećaja i radnja, ili pak samo zbroj ili nadovezivanje opažaja i predodžaba ("ja" kao najduži od svih lanaca sjećanja)?

Već je Immanuel Kant - na nj se uvijek iznova mora vraćati i teologija - u svojoj kritici spoznaje razložio ovo: naš teorijski um spoznaje samo ovaj svijet "pojava" ili "fenomena", a ne svijet o sebi, kakav je u sebi. "Svijet", "ja", pa i "Bog", jesu doduše vodeće ideje koje upravljaju spoznajom, ali njihova je zbiljnost stvar vjerovanja; stvar umskoga povjerenja, rekao bih manje dvosmisleno. *Svijet kakav nam se* - ovisno o stajalištu promatrača - *"pojavljuje":* modema atomska fizika, koja uza sve nečuvene napretke ne naglašava da je sama spoznala najdublju bit materije, potvrdila je taj filozofski Kantov uvid baš kao i eksperimen- talno-prirodoznanstvena psihologija, koja se, uza sve podatke o psihičkim procesima u čovjeku, ne diči da može spoznati najdublju bit osobe. Kozmos, atom i ljudska osoba ostaju u svojoj najdubljoj biti "terra incognita". Ne preostaje nam ništa drugo nego da se pojmovima interpretacije, simbolima, formulama i modelima, približavamo zbilji, uvijek uz zadršku da time nipošto još nismo proniknuti fenomene. To vrijedi za prirodne i humanističke znanosti, ali i za filozofiju i teologiju, to vrijedi za budizam i kršćanstvo.

Odatle primjerice najnoviji radovi američkog fizičara Fritjofa Capre predstavljaju neprocjenjivu pomoć, makar ih suviše ekskluzivno zanima konvergencija zapadnjačke fizike i istočnjačke (hinduističko-budističko- taoističke) mudrosti. Zanimljivo je kako Capra u svojoj knjizi "The Tao of Physics" (1975, [2]1983), pokazujući put znanosti u "vremenu obrata" ("The Turning Point", 1982), a slijedeći Maxa Plancka, Alberta Einsteina i Wernera Heisenberga, pledira za *komplementarnost* analize i sinteze, racionalne spoznaje i intuitivne mudrosti, istraživanja i morala, *znanosti i religije,* pa tako pledira i za *postmodernu paradigmu.* No komplementar-nost što je on potvrđuje može se potpuno uočiti i sa zapadno-kršćanskog stajališta, kao što je između ostalih pokazao biokemičar i teolog A. R. Peacocke ("Creation and the World of Science", 1979), na temelju najnovijih prirodoznanstvenih podataka. Pritom prvo nije bezuvjetno lakše od drugoga. Jer, da bi mogao dokazati konvergenciju u skladu s istočnjačkom mudrosti, Capra mora apstrahirati čitavu bizamo-mitološku kozmologiju Istoka, kakva ipak ne postoji u povijesno orijentiranoj židov- sko-kršćanskoj tradiciji; također, mora se eklektički i neodređeno usredotočiti na nekoliko odabranih filozofskih aspekata istočnjačko-mitske misli, ne mogavši uvijek dovoljno uvažavati njihovu kompleksnost, ali ni proturj ečnost.

To se dakako ne može previdjeti, ali Capra ovdje zaista upućuje na začuđujuće paralele: *istočnjačka misao,* drugačija od često supstancijal- no-statične misli grčko-srednjovjekovne kao i kartezijansko-novovjekov- ne filozofije, ima po svojim osnovnimpretpostavkama mnogo smisla *i za temeljno jedinstvo i za unutrašnju dinamiku prirode, kako u maltro- tako i u mikrokozmosu,* za onu sveopću ovisnost i interakciju svih stvari, zbi

vanja, fenomena, kako ih u subatomskom području istražuje današnja fizika. Jer, upravo fizika elementarnih čestica (sve važnijih i za molekularnu biologiju) više ne razumijeva zbilju kao skup u načelu jednakih fizikalnih objekata, nego kao beskrajnu, nedjeljivu, kompleksno-dina- mičnu mrežu odnosa, kao izuzetno dinamičan sustav koji već u subatomskom području obuhvaća sve moguće razlike, kontraste i opreke u komplementarnom jedinstvu, kao sustav koji se ipak ne može spoznavati objektivnim promatranjem, nego samo objektivno-subjektivnom participacijom: opisan pojmovima koji ne zrcale zbilju, nego su stvorenja našega duha, dio zemljopisne karte, ali ne i same zemlje. Ne čine li nam se tako istočnjačka misao, proizašla iz mističke tradicije, a posebno nauk o dharmama ili danostima, privlačno racionalnima? Ne upućuje li to na očevidan afinitet za razumijevanje prirode današnje prirodne znanosti? Ne može li se doista jedinstvo čovjeka s kozmosom uzeti ozbiljno bez metafizičkih pretpostavki, bez vjerničkih shvaćanja što ih um ne može propitati?

Obratno, *kršćanstvo* nipošto nije unaprijed vezano za neko određeno fizikalno ili filozofijsko tumačenje svijeta. Srednjovjekovna je skolastika doduše, nastavljajući se na Platona i Aristotela, razvila veoma složen nauk o činu i potenciji te o formi i materiji, ne bi li objasnila ovaj prolazni, kontingentni svijet postajailja. Ali i budistička je skolastika razradila ne manje složenu spekulaciju o dvanaesteročlanom lancu stanja uvjetovanog nastajanja što ga je naviještao Buda. Iz motrišta moderne znanosti, oboje je zastarjelo. U svakom slučaju, nijedno danas ne bi trebalo sprečavati sporazumijevanje među tim religijama. Jer, kako god u fizici, psihologiji i filozofiji željeli objasniti nastajanje i strukture svijeta i čovjeka: takvi objasnidbeni modeli ne smiju konačno razdvajati kršćane i budiste, ako se ne iziose s univerzalnim polaganjem prava na istinu. I to već zbog toga što takve spekulacije imaju malu ulogu u samih učitelja, u Bude i Krista; nijedan od njih ne postavlja se teorijsko-filozofski, nego egzistencijalno-praktično. I kao što u načelu možemo biti kršćaninom i u kontekstu indijsko-istočnoazijske filozofije, tako možda možemo biti budistom i u kontekstu europsko-američke filozofije.

Ipak, uza sve moguće konvergencije i komplementarnosti u filozofsko- prirodoznanstvenoj teoriji zbilje: budističko razumijevanje zbilje ima važne posljedice za razumijevanje čovjekove osobe, posljedice koje prema kršćanskim pretpostavkama stvaraju teške probleme.

Jer, zapadnjačko-kršćanska misao možda ipak može - bilo je to jasno već u vezi s hinduizmom - polazeći od drugačijega shvaćanja povijesti, razviti dublje razumijevanje za posebnost čovjekove osobe u ukupnosti svemira. Može li se - pitam se upravo kao kršćanski teolog - dostojanstvo čovjeka shvatiti ozbiljno ako mu se osporava njegovo "ja"?

Dostojanstvo čovjekove osobe

U budizmu je naročito sporno kako, u kontekstu nauka o uzajamnoj zavisnosti svih stvari (fenomena), valja razumijevati nauk što ga dopunjuje, nauk o *odsutnosti "ja",* o čovjekovom *"ne-ja"* (anatman). Makar taj nauk i

bio sastavnim dijelom nauka historijskog Bude, u njemu svakako još nije riječ o metafizičkoj doktrini (što je Buda u načelu odbacivao), nego o etičko-praktičnom pozivu na iskustvo: okrenuti se od "zaokupljenosti sobom" u ovome bolno-prolaznom pojavnom svijetu prema *"nesebičnosti",* osloboditi se egocentričnosti empirijskoga "ja", koje je nestalno i u biti je "prazno" i "ništavno", i uvidom u ništavnost svih stvari ("velikom smrću", kako se to kasnije nazvalo) postići spasenje.

Iz te se etičke perspektive može reći da ni kršćanstvu nipošto nisu strane takve osnovne zamisli. Zar u izvornom kršćanstvu nije riječ o obratu ("metanoia") *cijeloga* čovjeka (bez grčkoga dualizma tijelo-duša), iz egocentričnosti njegova 'ja" (kako god razumijevanog) u istinsko sebstvo? Nije li riječ o tomu da se radikalnim mijenjanjem svijesti ("srca") prodre u novu egzistenciju? Ne mora li, kršćanski shvaćeno, fenomenalno empirijsko "ja" umrijeti, da bi tako dospjelo do pravoga života istinskog sebs- tva? "Tko izgubi svoj život, sačuvat će ga" (Lk 17,33). Ključna izreka koju danas u dijalogu rado citiraju i mnogi budisti.

Kršćanski mislioci, koji su "osobu" dugo razumijevali "individuali- stički", kao u se zatvoren "individuum", danas nastoje oko produbljena, *relacionalnog shvaćanja osobe,* to jest oko razumijevanja čovjekove osobe u relaciji: kao bića odnosa. Tako reagiraju na onaj fatalni zapadnjački individualizam koji se u velikoj mjeri razomo očitovao pozivanjem na identitet i samoostvarenje (individuuma, nacije, Crkve), u ljudskom zajedničkom životu, zapadnjačkoj ekonomiji, politici i kulturi, čak i u filozofiji i teologiji. Paul F. Knitter poziva se u svom izvrsnom izvješću "Horizons of Christianity's New Dialogue with Buddhism" (u: "Hori- zons" 8/1, 1981, str. 45) na vodeće kršćanske predstavnike toga dijaloga, poput R. H. Drummonda, C. Dunnea, W. Johnstona, P. Kreefta, Th. Mcr- tona, L. A. de Silve i D. K. Swearera; pritom je upozorio na, poslije svih nesporazuma iznenađujuće, kršćansko slaganje s interpretacijom budističkog nauka o "ne-ja": "Oni priznaju da budizam otvara kršćanima mogućnost znanja i iskustva da se istinska zbilja čovjekove osobe ne sastoji u tome što je on »individuum«, dani entitet. Istinsko sebstvo štoviše je radikalno, bitno i stalno u odnosu s drugim sebstvima i svim realitetima; njegov »bitak« neprestano je bitak neprekidnog »nastajanja u zavisnosti«; njegov je bitak relacionalan. Stoga je istinsko sebstvo bez identiteta, ono stalno gubi svoje sebstvo i nalazi ga u odnosu s drugima!"

O tome jedakle riječ: proboj izego-svijesti i iskustvo neegoističke svijesti o jedinstvu, kakva se izražava u univerzalnoj budinskoj naravi ma- hayane, no kakva se možda može u novome svjetlu razumjeti i iz biblijskih iskaza i slika ("biti u Kristu", "živim, ali ne ja, nego Krist živi u meni", "biti sjedinjen s Bogom"). Treba li se kršćanski teolog, u interesu (ovdje upitna) sporazumijevanja s budizmom, upuštati u smjele formule kršćanskih mistika, kao "duša*jest* Bog" ili "Bog je moj istinski identitet", to je dakako drugo pitanje. U svakom slučaju, čini mi se, bilo bi nužno uputiti i jasna *bitička protupitanja* budističkoj poziciji, tako da se ne mi

jenja samo kršćansko razumijevanje čovjeka u svjetlu budističkog, nego i budističko razumijevanje čovjeka u svjetlu kršćanskog.

U procesu "uzajamne transformacije" (John Cobb), kršćani bi morali neprestano obrazlagati zbog čega nisu bez daljnjega spremni odbaciti kao puku "konvencionalnu istinu", čak kao čistu iluziju, zbilju čovjekova psihosomatskog jedinstva i individualnoga "ja", zbilju kojaje dana upravo u svakodnevnom iskustvu, i tako joj priznati samo pozajmljeno prividno postojanje. Izvjesno, "ja" nije ništa čvrsto, uhvatljivo, statično, supstanci- jalno. No je li stoga nezbiljsko?

Luis O. Gomez primjećuje iz budističke perspektive: "Sebstvo koje se ne mijenja, sebstvo koje može imati što želi i ima što može zadržati, sebstvo koje posjeduje zbiljske stvari, misli i osjećaje, takvo sebstvo - prema budističkom nauku - očevidno ne postoji. S druge strane: sebstvo koje je u stalnom tijeku, kojeje složenost (duhovnih, fizičkih, emocionalnih) faktora, dakle konglomerat faktora koji je dostupan - dobrom i lošem - moralnom upravljanju i transformaciji, to sebstvo postoji. Ali ako zaista razumijemo, onda je to sebstvo toliko različito od našega razumijevanja »sebstva«, da je ispravnije govoriti o >>ne-sebstvu«. Jer, u normalnim okolnostima - znači u okviru naših očekivanja i obrazaca ponašanja - riječ »sebstvo« znači nepromjenljivu jezgm »usred« osobe..." ("»Original Buddhism«. A Pedagogical Model", u: "Udumbara"1.4, 1982, str. 42).

Ovdje se ipak pitamo: nije li u takvom govoru o ne-sebstvu riječ o nepotrebnom verbalnom radikaliziranju? Već u odgovom na prvu ekspoziciju o budizmu upozorio sam da je u klasičnoj theravadskoj meditaciji, u satipatthana metodi, riječ o iskustvima koja se mogu interpretirati i drugačije, manje negativno. A Winston King, desetljećima u dijalogu s thera- vadskim budistima, u okviru jedne East-West Encounter Conference o "Smjeni paradigmi u budizmu i kršćanstvu" na University of Hawaii u siječnju 1984. naveo je: "Upravo u središtu theravadskog ne-sebstva nalazi se zapravo nepriznato, ali funkcionalno genuino »implicitno sebstvo« presudno važnih proporcija. To sebstvo ovom nauku daje njegovo izbavi- teljsko i prosvjetljujuće značenje. Hoće li se ono nazivati »sebstvo« ili ne, u biti je nevažno. Theravadski budisti očito ne bi učinili ono prvo. Ali sposobnost da se obično sebstvo motri kao ne-sebstvo, kao puki niz zbivanja, sub specie aeternitatis, ili bismo ovdje trebali reći sub specie nibba- nis, apsolutno je nužna i faktički funkcionalna i priznata čak i u theravadi. Od velikoga je značenja i činjenica da ova sposobnost, sposobnost čovjekova da se uzdigne iznad struje vlastitoga, specifičnog identiteta i motri ga kao takvog, čini bit svakoga prosvjetljenja." Glede takva "spoja nespojivog" ("nauk o »ne-sebstvu« i gotovo instinktivna vjera u sebstvo") nameću se razmišljanja koja bi mogla potaknuti budiste na samokritička protupitanja:

l. Historijski motreno, individualno čovjekovo "ja" - razložili su to kompetentni japanski istraživači poput filozofa religije Yoshinorija Takeuchi- ja ("The Heart of Buddhism", 1983) - tek je u kasnijoj fazi razvoja budističkog nauka motreno u cjelini kao raščlanjeno na psihosomatske

danosti ili faktore postojanja (dharme), tako da se ubuduće s budističke strane uopće više nije željelo govoriti o »subjektu«.

2. Ipak, počev od pudgalavadina u 3. stoljeću prije Krista pa do danas, uvijekje bilo budističkih interpretacija koje su, nasuprot ekstremnim formulacijama budističkih dogmi o "ne-ja", svejedno htjele ugoditi "zdravom ljudskom razumu", i koje su zajedno s neosobnim dharmama priznavale i nešto poput osobe, a mogle su to u cijelosti potvrditi i svetim tekstovima: priznavala se osnova za različite procese u osobi identičnoj samoj sebi.

3. Čini se da staroindijski nauk o ponovnom rođenju i karmi - budizmu je to uvijek stvaralo naročite poteškoće - iziskuje kontinuiran subjekt. Kako se identitet može očuvati bez "ja"? Može li karma - i u svojim filozofskim tumačenjima (kao lanac karmi, fomtacija temeljnih dispozicija, faktora, unutrašnji karakter) - nadomjestiti osobnu egzistenciju?

4. Filozofski motreno, prema Kantovoj kritici potpuno je moguće ne samo nijekanje, nego je moguća, a iz etičkih razloga (da i ne spominjemo psihološko-psihoanalitičke) čak zapovijeđena, i potvrda "ja".

Zaoštreno, pitanje glasi: ne bi li budistički mislioci, u kritičkoj recepciji vlastitih i stranih tradicija, trebali nastojati jasnije nego dosad utemelj iti antropologiju u čijem bi središtu stajalo dostojanstvo čovjeka, koje je i sam Buda veoma poštivao? I ne bi li se ipak, u punoj svijesti da se čovjek može adekvatno razumijevati samo kao sveopće uvjetovano biće u ukupnosti svekolikoga života i cijeloga svemira, i u budizmu morala, posebice iz etičkog aspekta, snažnije reflektirati problematika nezamjenjivog, nepovredivog čovjekova "ja" s izvorom i svrhom? Nije li u našem stoljeću, u nekršćanskoj Europi, ali i u Japanu i Kini, postalo jasno kako totalitaran sustav (bio feudalističko-militaristički ili proletersko-komunistički) može lako staviti svoju vlastitu silu na mjesto ignoriranoga, nijekanoga, potisnutoga "ja", kako se identitet i dostojanstvo čovjeka mogu lako žrtvovati interesima apsolutističke politike sile? Nije li isto tako postalo jasno kako lako i u demokratskim sustavima slabljenje "ja", čak negacija "ja", ipak povlači za sobom nekritičku asimilaciju vladajućih trendova, oportunističko kompromiserstvo, nekritičnost koja sve tolerira i manjkavu otpornost spram nepravde i tlačenja?

Makar kršćanstvo u svom području utjecaja (država i crkva) nije moglo spriječiti takve dehumanizirajuće prakse vlasti, makar su i ovdje u znaku dekristijanizacije mogli uspijevati totalitarni sustavi, kršćanstvo je u skladu sa svojom tradicijom ipak možda lakše moglo razviti kriterije za kvalitativno drugačiji čovjekov lik. Kršćanstvo može, u skladu s vlastitim pretpostavkama, ustati u ime istinskog apsoluta protiv svih apsolutizacija relativnoga; u ime Boga koji utemeljuje osobno dostojanstvo čovjeka, kršćanstvo može protestirati protiv svakog depersonaliziranja čovjeka, svakog lažnog nijekanja sebstva i žrtvovanja "ja" u državi i crkvi. Jer, s pozivanjem na kritički reflektirano biblijsko razumijevanje Boga, nudi se razumijevanje čovjeka koje, tako mi se čini, zaslužuje da ga poštuju i budisti: dopušta li čovjek da je njegovo empirijsko "ja" utemeljeno u apsolu-

tu, uistinu se konstituira čovjekovo vlastito novo sebstvo. Znači: čovjek više neće, u zaokupljenosti sobom, ne prepoznavati (neznanje) i iznevje- ravati (žudnja) svoje istinsko sebstvo, nego će, slobodan od zaokupljenosti sobom, u apsolutu naći istinsko sebstvo, svoj pravi identitet. Jer, prema biblijskom shvaćanju, susret s apsolutom nipošto ne gasi čovjekovo sebstvo, nego ga uzdiže.

Ali - odmah se naravno čuje kritičko pitanje - čemu budistu govoriti o apsolutu, čak o Bogu, kada je u njega ionako sve i sva "prazno"? Direktna konfrontacija s tim pitanjem sada je neizbježna, i u pripremi za dijalog želimo još jednom razvidjeti poziciju budizma u ovome pitanju - prihvaćajući i razvijajući ono što smo već čuli u ekspoziciji. Tako stižemo do možda najteže točke budističko-kršćanskog dijaloga, u kojoj mnogi ne vide nikakvih mostova; molim za razumijevanje jer problematika, koju ovdje želimo raspraviti što opreznije, iziskuje od svakoga nemali misaoni napor. Naime, ovdje se moramo sukobiti upravo s najnezgodnijim i najradikalnijim budističkim misliocem koji je utjecao na cijelu budućnost budizma.

Misao koja sažiže samu sebe

Sve je prazno, sve su stvari bez biti i supstancije, samo san, samo privid, samo maja: bio je to nauk smionog, legendama okruženog indijskog mudraca *Nagarjune* u 2. stoljeću poslije Krista. I ovo pripada smjeni paradigmi iz shravakayane u mahayanu: pojam "shUnyata", "prazno", "praznina", koji se u palijskom kanonu pojavljuje samo na malobrojnim mjestima, u "shUnyavadi", "nauku o praznini", postaje središnjim pojmom. Doduše, ni taj prvi razvijeni sustav mahayane nipošto ne razumijeva pojam "praznina" čisto negativno, čak nihilistički. Štoviše, on se pravilno razumijeva samo kao dijalektički: nije to ključni pojam filozofije čistoga ništa, nego filozofije postajanja - u lebdenju između bitka i ništa- vila. Nagarjuna - Karl Jaspers uvrstio gaje među "Velike filozofe" (1957) - programatski zastupa, svjesno se nastavljajući na Budu, *"srednji put" (=madhyamika):* i to ne samo sredinu između ekstrema hedonizma i aske- tizma, nego i između afirmacije i negacije, bitka i ne-bitka. Čovjek dospijeva do nirvane samo spoznajom "praznine" ili "praznosti" svih stvari, samo ako napušta sve određene namjere, stajališta, kategorije.

Nagarjuna, koji se držao Budinim najdosljednijim učenikom, "iznuđuje" sada to napuštanje izuzetno profinjenom dijalektikom: dijalektikom često vratolomne misli, preko suprotnosti i proturječja, pomoću tehnike opovrgavanja koje se neprestano izokreće. Cilj je dokazati da su svi iskazi i teorije o zbilji protuslovni i da se mogu voditi ad absurdum, zbog čega se pokreti misli ovoga čovjekajednako čine i dubokouimiima i nerazumljivima. Tko primjerice dospije od klasične grčke *dvočlane dijalektike,* koja čovjeku objašnjava da u zbilji nije ovako nego drugačije, do Hegelove *tročlane dijalektike,* koja mu objašnjava da je u zbilji ovako, ali i drugačije i stoga ovako *i* drugačije (tako Hegel započinje svoju "Logi

ku" dijalektikom bitka, nebitka i postajanja), taj će najprije biti zbunjen. No čak i čovjek školovan na Hegelovoj dijalektici opet će biti zbunjen kada se sukobi s Nagarjuninom *četveročlanom dijalektikom,* koja niječe sve četiri mogućnosti: da je u zbilji ovako; da je drugačije; da je i ovako *i* drugačije; da je *niti* ovako *niti* drugačije. Tako se logičkoj misli zatvaraju svi izlazi, a misao se konačno guši i napušta.

Koji interes slijedi Nagat:juna (i mnogi mahajanski mislioci pod njegovim utjecajem, sve do japanskoga zena) tom svjesno provokativnom, ali i bogatom i istančanom logikom? Cemu taj "proces samospaljivaiija" duha (Jaspers), u kojem logično mišljenje sažiže samo sebe? Postoji samo jedan razlog: čovjek se treba osloboditi *konvencionalne, ograničene, uvijene istine pojavnoga svijeta,* kojega je bit *"praznina":* shvatiti "prazninu" onako kako je pokazao Frederick J. Streng u svojoj oštroumnoj studiji ("Emptiness", 1967), kao "sredstvo posljednje transfonnacije" koja ne smjera na posljednju zbilju (Boga), nego na "prosvjetljenje" (epistemološki), "slobodu" (psihološki) i (kozmološki) "povezanost" svih stvari, što isključuje svako apsolutiziranje. Čovjek se treba osloboditi za *najvišu, re- ligiozno-mitsku istinu* koja nadilazi i mitsku misao i metafizičku spekulaciju, ali joj se čovjek može približiti samo u činu utonuća. Tako se razum koji poimlje nadilazi njim samim: čovjek se otvara za posljednju istinu, s onu stranu svekolikoga govora i mišljenja, dokučivu samo u činu šutnje.

Na tom "srednjem putu" "uvjetovanoga postajanja" (i nestajanja) i "praznine" (između bitka i nebitka) mogu se tada razumjeti i četiri "plemenite istine" Budine u svoj njihovoj dubini: nastajanje i prolaženje svih stvari, patnja koja upućuje na "prazninu" svih stvari. Nadići patnju moguće je jedino ako proniknemo "prazninu". Da, Buda i njegov nauk uopće postoje samo zato što su stvari "prazne"; ali ni Buda, ni njegov nauk ni sangha ne smiju se apsolutizirati; kada čovjek više ne bude opažao opsjenu mnogolikog pojavnog svijeta, kada se bude smirio u nirvani, i oni će ipak postati suvišnima kao i skela na željenoj obali. "Svo opažanje prestaje, mnoštvenost se smiruje, i vlada mir. Buda nikada nikomu nije naviješta nikakav nauk", veli Nagarjuna o nirvani u svojim "Poukama srednjega nauka" (gl. 25, 24).

"Praznina " - shvaćena negativno ili pozitivno?

Ne bi imalo mnogo smisla kada bismo, kao drugi kritičari, ovdje podrobno argumentirali protiv Nagarjunine *hinjene logičke dosljednosti,* koja sve odnosne pojmove kao što je uzrok-ishod proglašava "nemogućim" proturječnostima. Čak i najkompetentniji i najdobrohotniji zapadnjački interpreti govore o "očevidnim logičkim pogreškama" (K. Jaspers, str. 944) i o "Nagarjuninim zaključcima koji se najvećim dijelom ipak dokazuju kao prividni zaključci i može ih se pobiti" (E. Frauwallner, "Die Phi- losophie des Buddhismus" /Filozofija budizma/, 1956, str. 221). No s dmge se strane ne smije previdjeti: u njegovim ukidajućim misaonim tokovima riječ je o "logičkim nužnostima koje se nadaju kao posljedica nemogućega, naime htijenjada se izgovori apsolutna istina" (K. Jaspers, isto).

No je li Nagarjuni uopće stalo do apsolutne istine? Glavnom poteškoćom u dijalogu o budističkim središnjim pojmovima uvijek se pokazivalo sljedeće: sami budisti interpretiraju te pojmove potpuno različito, često čak dijametralno suprotno. Ono što se pokazalo već kod nirvane, pokazuje se i kod pojma "praznina", koji se veoma različito razumijeva u prvim dvjema velikim školama mahajanskog budizma (kako ih je predstavila ekspozicija). Valja promisliti *obje* opcije:

Tko želi, može s Nagarjunom i madhyamikama razumijevati "prazninu" potpuno *negativno:* onda su sva bića i danosti svakodnevice iz višega motrišta "prazni", jer nastaju i prolaze, niti egzistiraju niti ne egzistiraju, u svakom slučaju "nisu", onda su svi pozitivni iskazi nemogući; onda je pitanje o apsolutu krivo postavljeno i posve beskorisno: projekcija, fikcija, iluzija. Što zatim?

Nikada nećemo moći prisiliti zastupnika takve "mistike" (etimološki: "zatvoriti" usta) da otvori usta i sačini pozitivan iskaz - osim naravno jednoga, da nema pozitivnih iskaza. Nije li ovdje ipak riječ o dogmatskom stajalištu, sličnom kao u prvoga grčkog skeptika Pirona (i Aleksandrova pratioca na putu u Indiju), koji je, odstupajući od grčke tradicije, u svim teorijskim pitanjima pledirao za "ustezanje" glasa (epochć), a u praksi za onaj nepomutivi spokoj (ataraxia), koji po njemu jedini vodi do sreće? I ne uvjetuje li naposljetku takvo dogmatično stajalište (uza svu suptilnu dijalektiku) nesposobnost za dijalog? "Srednji put", koji u dijalektici afirmacije i negacije (drugačije od samoga Bude u njegovoj metafizičkoj apstinenciji) konačno ipak napušta afirmaciju i fiksira se - jednostrano apofatski - na ekstrem negacije? Kao da upravo "praznina" bića i danosti, upravo njihovo lebdenje između bitka i nebitka, ne budi pitanja poput onoga - odakle to lebdenje. Ako se "praznina" već ne smije razumijevati nihilistički kao ništa, zašto je uopće nešto, a ne ništa? Drugim riječima: jesu li ta bića i danosti "prazni" upravo zbog toga, ne posjeduju li bitak upravo zbog toga što nisu sami za sebe, nego su - na diferenciran način - identični apsolutu? Upravo to naučava druga (kasnija) velika mahajanska škola, yogacara. "Možda je u svekolikoj mistici lako podići most od nebitka do nadbitka", utvrdio je već Max Weber ("Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie" sabrani članci iz sociologije religije/ 1920, sv. U, str. 232).

Jer, tko to želi, može tu "prazninu" sa školom yogacare razumijevati ' i *pozitivno:* onda sva bića i danosti predstavljaju oblike u kojima se izražava jedan neizrecivi najviši bitak, koji je jedini zbiljski; onda je pitanje o apsolutu - o neokaljanome sjajnom čistom duhu, koji kao "element" konstituira danosti, a i buddhe - naravno u središtu zanimanja.

I ovdje analogno vrijedi: nikada nećemo moći navesti nekoga zastupnika yogacare da to pitanje označi kao beskorisno, ili čak samo kao krivo postavljeno. Je li onda čudno, kako smo čuli u ekspoziciji, što je već za procvata škole yogacare u Indiji započelo stapanje tradicija madhyamike i yogacare, i što se probilo "novo" (ali iz indijskog motrišta prastaro) shvaćanje apsoluta? Jer, Nagarjunini su sljedbenici, ako nisu podlegli totalnom filozofskom skepticizmu, razjasnili ovo: sve negacije uključuju *afirmaciju.* Nijekanje nije cilj, nego je sredstvo za otkrivanje skrivene re

alnosti, transcendentnog uzroka svega, ujedno i za otkrivanje prave prirode stvari kao nonne za istinito i krivo. Veliki kritičar Nagarjunin, vedan- tinski filozof Shankara iz 8. stoljeća, koji je od Nagarjune naučio veoma mnogo ("kriptobudist"), drži da je dosljedno napredovati od "praznine" pojavnoga svijeta do pravoga bitka brahmana; Shankaru je opet (kao što smo čuli u vezi s hinduizmom) korigirao Ramanuja, u smislu diferenciranog nedualizma, diferenciranog jedinstva apsoluta i svijeta. I premda su sami budisti odbacivali "brahman", "Boga", većina njih nipošto nije odbacivala transcendenciju, općenito ono što je neuvjetovano.

Škola yogacara - tako smo čuli - presudno je pridonijela oblikovanju istočnoazijskog budizma, a posebice je odredila japansko shvaćanje "praznine" i apsoluta. Pitamo se: no je li to još uvijek izvorni budizam? Odgovor je blizu, i na svoj način vrijedi već i za školu madhyamika: u svakom slučaju, to je nova paradigma budizma.

Apsolutni bitak?

Na Zapadu bi se izbjegla mnoga kriva shvaćanja o budističkom nauku da se pomislilo kako riječi poput "praznine" (ili poput "ništa", "apsolutno ništa", rado rabljenih u modernoj japanskoj školi u Kiotu Kitara Nishide i Keita Nishitanija), koje u našim modernimjezicima imaju čisto negativan smisao, u istočnjačkima mogu biti postavljene potpuno pozitivno. Slično kao što nama riječ "der Schein" /privid, sjaj/ nema samo negativan smisao ("sve je samo privid - a ne bitak"), nego i pozitivan smisao ("topli sjaj sunca"). Slično dmgim negativnim iskazima (primjerice: "nepojmljivo", "neizrecivo", "nekazivo"), "praznina" (ili "ništa"), ako se primijeni na Božju zbiljnost, može poprimiti posve pozitivan smisao. Tako je - primijenjena na iskaze o zbiljnosti apsoluta - nama negativna riječ "praznina" (ili pak "ništa") potpuno spojiva s riječi "neizrecivost" ("ineffabilitas"), također negativno formuliranom, ali mišljenom pozitivno. Te riječi stoga ne znače poricanje i osporavanje te zbilje, ali smjeraju na relativiranje svih misli, predodžaba i iskaza koji je ograničavaju.

Ako je dakle apsolut identičan "praznini" ("ničemu"), a ipak nije ništa, onda se nameće *protupitanje* glede određenja te posljednje zbilje, tog apsoluta. Ni prema *kršćanskom shvaćanju* apsolut nije biće, čak ni najviše biće. Ali, zašto se - barem! - ne bi smjelo reći: apsolutje apsolutni *bitak* ili čisti *bitak?* Time se apsolutu ne bi pripisalo - kao što drži Nagatjuna u suženom shvaćanju bitka - postajanje i prolaženje, nego čisti, stalni, vječni bitak.

Japanski budist Masao Abe istaknuo je, u duhu Nagarjune i škole iz Kiota, nasuprot kršćanskom teologu Paulu Tillichu sljedeće: Bog bi se morao motriti ne samo s onu stranu esencije i egzistencije, osobno i neosobno, nego i s onu stranu bitka i nebitka. Prvo se može reći samo ako bitak razumijevamo ograničeno (kao prolazni bitak). No ako pojmove razumijevamo obuhvatnije, a ne ograničeno: što je onda s onu stranu bitka i nebitka? S onu stranu bitka, shvaćen obuhvatno, a ne ograničeno,

samo je nebitak; s onu stranu nebitka samo bitak. Abe također veli: apsolutno ništa (nirvana kao apsolutno mu) jest "apsolutna negacija", dakle i "negacija negacije", i stoga "apsolutna afirmacija"[1] (prema Hegelu, od kojega su preuzeti ti pojmovi, negacija negacije čakje sila života).

Upravo ovdje mora se, u interesu istinskog dijaloga, dopustiti sljedeće pitanje: kako označiti apsolutnu afirmaciju isključivo kao "ništa", ako se ipak ne misli na ništa? Ne bi li bilo manje nesporazuma kada bi se apsolut označavao barem i kao apsolutni bitak ili čisti bitak: kao "praznina" i kao "punina", kao "shUnyata" i kao "pleroma"? Ili budistički tradicionalizam ne dopušta alternativu, iako - na ovoj budističkoj liniji tradicije - "ništa", "praznina" zapravo odavna više ne znače čisto negativno ugasnuće želja i patnje, nego najpozitivnije zbiljsku istinu i najvišu zbilju, dobro i jedino ispunjenje našega života? - Ali, budist će ovdje imati poteškoća zbog svojih temeljnih pretpostavki: takvi iskazi kao da impliciraju pojam Boga. A budist, kako se čini, to ponajprije ne može prihvatiti. Konačno, budizam se ne označava uzalud veoma često kao ateistički.

Budizam - ateistički?

Kršćane u budizmu više od svega čudi obavijest da je budizam religija bez Boga. Kako to? Može li religija bez Boga još biti religijom? No stoji li da budizam doista ne poznaje "Boga"? Moramo pobliže razmotriti i naučiti diferencirati.

Filozofski orijentirani uvodi u budizam ponekad zanemaruju sljedeće: *realno* življeni budizam doista poznaje "Boga", čak *mnoštvo bogova,* preuzeto već iz (indijske ili koje druge) pučke religije: one personificirane prirodne sile ili pobožanstvenjene kraljeve i svece, koji se prizivaju za zaštitu i pomoć. Buda drži bogove ("deve") stvarnima, iako su i oni podložni rađanju i ponovnom rođenju. No budući da posjeduju oblik egzistencije daleko iznad čovjeka, Budi je posve dosljedno da se od bogova pribavlja pomoć za unutarsvjetovne prilike (kiša, blagoslov djece), ne za one koje se odnose na oslobođenje. Drugačije rečeno: i bogovi dolaze i odlaze - već prema trajanju karme. I, prema mnogobrojnim mjestima iz palijskog kanona, valja ih štovati. Gledano tako, u prostoru budizma nipošto ne srećemo strogi ateizam, nego - često izrazito magijski - *politei- zam.*

No kako je to moguće, ako "Bog" znači jednog *osobnog najvišeg Boga, stvoritelja svijeta i upravitelja svijeta,* koji poput boga Brahme ponosno stoluje na vrhu piramide bogova, a ipak je podložan postajanju i prolaženju? Ovdje Buda ispovijeda svoju *indijerentnost:* potpuno usredotočen na oslobođenje čovjeka od patnje, kako je poznato, on odbija odgovarati na spekulativna pitanja poput pitanja o Bogu i ishodištu svijeta. U tom smislu, na toj razini, budizam je, ako ne *ateistički,* a onda izričito *agnostički.*

Kršćanima, koji u razgovoru s budistima upućuju na prihvaćanje osobnoga "Boga", često uopće nije jasno koliko je pojam "Bog" (a i kršćani ga

najčešće rabe suviše antropološki) opterećen iz budističkog motrišta (i ne samo budističkog): često je to očevidno čovjekova projekcija i iluzija, samo najviše biće među svim bićima. Kršćani su suviše brzo nastojali ispuniti budističku šutnju o apsolutu vlastitim riječima. Nesumnjivo je da takvo razumijevanje Boga, takva praksa vjere u Boga, već u polazištu otežava dijalog s budizmom.

No hoće li se u tom dijalogu napredovati uz pročišćeno, produbljeno razumijevanje Boga? Barem toliko daleko da se na budističkoj strani ne mogu unaprijed odbaciti kao neadekvatne teološke afi.nnacije sačinjene na kršćanskoj strani? Usprkos afirmacijama - ako ne "više", onda ipak niti "manje" dubine, složenosti i jednostavnosti?

Da, dijalog s budizmom trebao bi objasniti nije li ipak ono što kršćani u duši označavaju kao "Bog" možda prisutno i u budizmu pod *drugim imenom.* Naša dosadašnja razmišljanja o temeljnim pojmovima kao što su "nirvana", "praznina" i - o tom ćemo sada više - "dhanna" već su nam ovdje pružila dragocjene oslonce koje lako možemo iskoristiti u našem pitanju.

a) *"Praznina":* Već smo pokazali kako se pojam praznine u mahayani sve više pretvarao u nešto pozitivno. Hans Wolfgang Schumarui dobro je sažeo taj razvoj: "Praznina - izvorno izraz za i zostanak duše - u mahayani se pretvara u vrijednosni pozitiv, u ime za apsolut bez atributa... Apsolut je inherentan svim pojavama; samsara i nirvana u jezgri su isto. Kao pojave, tj. u području privida, bića su različita i separatna, a u svojoj praznini kao apsolutu jesu identična. A budući da je apsolut ujedno i oslobođenje, bića su u biti i izbavljena, samo što većina ljudi nije toga svjesna. Za oslobođenje je samo potrebno promijeniti duhovni stav. Tko je spoznao prividnost patnje i uvidio da je njena vlastita praznina identična apsolutu = izbavljenju, toga više ne mogu uznemiriti popudbine postojanja. Kao mudrac iznad svijeta, takav čovjek živi u unutrašnjoj slobodi i vedrini ususret potpunom ugasnuću" ("Buddhismus", 1976, str. 209).

Čovjek ne doživljava ono što se skriva u toj "praznini" napornom refleksijom ili racionalnom argumentacijom, nego samo meditacijom (joga), iskustvom, susretom. Nije najviši put spekulacije (Hegel: "mišljenje mišljenja"), nego do onoga što je posljednje vodi put meditacije - i to već sada. Jer, čovjek na najvišem stupnju mističnog iskustva spoznaje: "praznina" - s onu stranu svih pojmova i riječi - jest izraz najdublje zbilje, apsoluta, onoga što se u kršćanskoj teologiji naziva "Bog".

b) *"Nirvana":* Već u vezi s theravadom postalo je jasno da je većina škola razumijevala nirvanu kao pozitivnu zbilju. U mahayani se sada nirvana više ne razumijeva samo kao onostrano-buduća zbilja, nego kao jedinstvena istinska bit koja već sada prožimtje cijeli svemir: nirvana nije ništa drugo nego "praznina". "Istinska bit svekolikog postojanja tako je odsutnost biti, njegov odvajkadašnji spokoj, njegova prirodna uvijek-već ugašenost, dakle nirvana. Dok se *madhyamike* ograničavaju na tu negativnu odredbu ontološkog aspekta nirvane, druge škole mahayane pridaju

nirvani pozitivan karakter i opisuju je kao najviši bitak koji prožimlje sve pojave poput njihove prave biti, ili čak kao metafizički budinski aspekt, skriven u svim živim bićima i opremljen beskrajnom izvrsnošću i djelot- vornošću" (L. Schmithausen, Sp. 855 f.)

c) *"Dharma":* Izvjesno je da dhanna već u theravadi predstavlja središnji religijski pojam koji obuhvaća autoritativni nauk i praksu: vječna istina spasenja koja omogućuje ljudima da se izbave u ovom prolaznom svijetu punom patnje (tako veli, slijedeći svoga učitelja W. C. Smitha, J. Ross Carter, "Dharma", 1978). Usprkos tomu, čini nii se upitnim da dhanna već u theravadi, slično nirvani, znači istinski transcendentnu zbilju. Sigurno je ipak da u mahayani ideja "dharmakaye" - "tijelo" (kaya) "nauka" (dhanna) - simbolizira posljednju transcendentnu zbilju: pojam koji stoji u središtu barem onako kao što stoji "praznina", jer označava i supstanciju Budinih učenja i sadržaj njegova prosvjetljenja i zbilju štoju je iskusio. Pozivajući se na indijske, tibetske, a posebno kineske tekstove, David W. Chappell (u diskusiji sa shvaćanjem praznine u Johna Cobba) razjašnjuje: "Budisti su razvili nauk o dhannakayi i postavili su je - kao najpuniji izraz istine - iznad »praznine«; vjerovali su dase dharma mogla oprisut- niti i objaviti, i da je u različitim oblicima postala dobrom svih živih bića; stoga su držali da je primjeren odgovor »respekta, štovanja i službe kultu«, pa čak i odgovor usrdnosti i molitve" (u: "Spirit within Structure", ed. E. J. Furcha, 1983, str. 189).

Chappell je s pravom istodobno upozorio da je upotreba dharmakaye u veoma različitim ulogama tu riječ "do sada činila nesigurnim i nepotrebnim simbolom, nesličnim veličanstvenim monoteističkim asocijacijama biblijskog Boga, koji zapovijeda i oprašta" (isto). Ali mahajanski budisti ipak su i "a) rabili mnoštvo simbola za posljednju zbilju, b) kritizirali su sve simbole posljednje zbilje kao samo djelomice adekvatne i c) isticali su osobnu praksu... kao glavnu pretpostavku istinskog viđenja te zbilje" (isto).

Nirvana, praznina i dharmakaya faktički manifestiraju božanske kvalitete: drugu dimenziju s onu stranu ili u fenomenima, istinsku zbilju. Nirvana, praznina i dharmakaya - faktički - dozvale su sumrak bogova: zamijenile su hinduističke bogove, a na njihovo mjesto ipak nisu stavile druge bogove - čak ni Budu. Nirvana, praznina i dharmakaya pojavljuju se u tom smislu kao paralelni pojmovi za apsolut koji ispunjaju analogne funkcije kao i pojam Boga: bi li stoga bio posve nedopušten zaključak da je ono što kršćani nazivaju "Bog" prisutno pod veoma različitim imenima i u budizmu, ako budizam načelno ne odbacuje svaki pozitivan iskaz?

Ono što je u kršćanstvu jedna beskrajna zbilja na početku, u sredini i na kraju svijeta i čovjeka, to sc u budizmu pojavljuje u različitim fasetama i nazivima, već prema različitim aspektima i funkcijama. Ne bismo li se tada usudili i odgovoriti na pitanje indonežanskih budista koji, kako smo čuli u našoj prvoj ekspoziciji o budizmu, nisu znali što je njima Bog: nir-

vana ili praznina, dharma ili iskonski buddha? Na pozadini svega što smo ovdje rekli, pokušao bih odgovoriti u jednoj rečenici:

Ako je Bog uistinu apsolut, onda je Bog *sve to u jednome*: nirvana, ako je Bog cilj puta spasenja;

dharma, ako Bog kao zakon određuje svemir i čovjeka;

praznina, ako se Bog uvijek iznova odupire svim afinnativnim odredbama;

iskonski buddha, akoje Bog izvor svega što jest.

Ne bi li se - nakon svih tumačenja praznine, nirvane i dharmakaye u usporedbi s kršćanski shvaćenim apsolutom - uza sve divergencije mogle ocrtati i *konvergencije između kršćanstva i budizma?* Ovdje nam nažalost nedostaje prostora da bismo prodiskutirali različite nove budističke interpretacije, koje sa svoje strane iznalaze takve konvergencije. Osim glasova iz japanske mahayane, posebice škole Kioto, u theravadi bi ponajprije valjalo spomenuti tajlandskog monaha Buddhadasu; u svojim veoma zapaženim predavanjima "Christianity and Buddhism" (1967) analizirao je paralelna značenja i funkcije vječne, univerzalne, apsolutne dhanne u budizmu i Boga u kršćanstvu, kojega valja misliti s onu stranu vremena i prostora i svih pojmova i predodžaba - dakako uvijek pod pretpostavkom da se taj kršćanski Bog ne razumijeva antropomorfno-osobno, što prema Buddhadasi ne bi valjalo očekivati ni odjednog budista.

Ovdje je doista nužno obnoviti raspravu o problematici osobnosti ili neosobnosti posljednje apsolutne zbilje, o problematici koju smo ukratko obradili već u vezi s hinduizmom. Ne možemo ovdje zaobići obnovljeni napor pojma. Jer, ako ne dođe do razumijevanja o tome problemu, spora-zum o opstojnosti apsoluta između kršćana i budista uvijek će biti veoma površan. Stoga izravno pitanje:

Apsolut - osoban ili neosoban?

Da bismo proniknuli složenost te stvari, pokušajmo u nekoj vrsti negativnog misaonog eksperimenta zamisliti kako bi na našu problematiku djelovala četiri dijalektička Nagarjunina koraka: potvrda - nijekanje - potvrda i nijekanje - ni potvrda ni nijekanje. Pritom doduše odmah priznajmo da naš pokušaj interpretacije - drugačije od Nagarjunina nauka, koji se konačno dogmatsko-apofatički fiksira na negaciju - traži uistinu "srednji" put između naivno-konvencionalne potvrde i skeptično-kolebljiva nijekanja: između "etemalizma" što su ga madhyamike s pravom odbacivah, a koji razumijeva apsolut kao odvojenu nepokretno-vječnu supstanciju, i "nihilizma" (njega doduše u načelu nisu odbacivali, ali im je zapravo veoma blizak), koji razrješuje apsolut - kao "fikciju" u biću - u "apsolutno" izbaviteljsko iskustvo "stvari kakve jesu", otežavajući tako i utemeljenje pozitivne etike. Kako dakle trebamo misliti apsolut ako, između afirmacije i negacije, ne želimo napustiti ni imanenciju ni transcendenciju apsolu- ta?

Prvo, osporavamo da je apsolut *osoban.* Zašto? Bilo bi suviše površno dopuštati da se beskonačno Jedno skupi u nešto konačno: u neku vrstu

metafizičke "osobnosti". Kao da se ono što je ab-solutno dade uhvati- ti/shvatiti pomoću jasno ocrtana antropomorfnog pojma, kao da je to osoba kao što je čovjek, osoba u zapadnjačkoj misli. Ono sveobuhvatno i sveprožimljuće postalo bi dakle objektom kojim čovjek raspolaže, objektom što bi ga čovjek mogao "obuhvatiti riječima". Ne, apsolut koji u kršćanskoj i budističkoj misli predstavlja iskonski cilj svekolike zbilje (spasenje), i koji stoga već sada skriveno određuje svaku pojedinačnu egzistenciju, ne može biti pojedinačnom osobom među drugim osobama, osobom koja bi se dala zamisliti kao "nad-čovjek" ili "nad-ja". Apsolut uopće nije nešto beskonačno, niti pak nešto konačno *pored* ili *iznad* konačnoga.

No ako osporavamo takvu osobnost apsoluta, ne potvrđujemo li istodobno njegovu neosobnost? Ne, kao *drugo*, mi osporavamo da je apsolut *neosoban.* Zašto? Bilo bi nedolično kada bismo apsolut htjeli proglasiti neutralnim "načelom". Kao da je apsolut samo nešto poput apstraktne "formule svijeta", bezosjećajan svjetski zakon ili prirodna sila svijeta. Tomu možda protuslove i mnogi često citirani izrazi za posljednju zbilju, upotrijebljeni u budističkim spisima. Ne, moramo ovako dometnuti, kada ljudi pokušavaju misliti apsolut, upravo tada on neće biti zamisliv ispod ljudske razine, ne ispod-osobno, ne neosobno. Apsolut bez duha, bez slobode, radosti, blaženstva i ljubavi više ne bi bio istinskim apsolutom.

No ako osporavamo oboje, da je apsolut osoban i da je apsolut neosoban, tvrdimo li tada dajest i osoban i neosoban? Ne, kao *treće,* osporavamo da je apsolut *kako osoban tako i neosoban.* Zašto? Zato što apsolut nije složen, nego je potpuno jednostavan: nije mixtum compositum osobnih i neosobnih elemenata. Od osobe i neosobe ne može nastati ništa smisleno. Kao da bi se u apsolutu oblik i bezobličnost ipak mogli kvantificirati, adirati. Ne, kada pokušavamo misliti apsolut, onda to ne činimo na proturječan način, kao da se neosobno može jednostavno odrediti kao osobno, a osobno kao neosobno.

Kada tako osporimo da je apsolut kako osoban tako i neosoban, ne tvrdimo li tada da je apsolut niti osoban niti neosoban? Ne, kao *četvrto,* osporavamo daje apsolut *niti osoban niti neosoban.* Zašto? Zato što apsolut doduše jest posve jednostavan, ali nije besadržajan. Kao da bi se apsolut mogao zamisliti kao "ništa" ili "praznina" u nihilističkom smislu. Ne, kada ljudi pokušavaju misliti apsolut, to se ne može zbivati bez obzira na osobnost i neosobnost. Apsolut obuhvaća, a ipak probija oboje. Što sada?

Nemoguće je previdjeti da takva četveročlana negativna dijalektika goni jezik do njegovih granica i sili ga na paradokse. Ovdje je u pitanju opasno putovanje, po vrletima na granici između zornosti i nezomosti, iskazivosti i neiskazivosti, shvatljivosti i neshvatljivosti. Govor o apsolutu, koji nije i govor o granici iskazivosti apsoluta, lako postaje brbljanjem. Govor o apsolutu ostaje adekvatnim samo ako se ispunjava u svijesti dijalektike zahvata i izmicanja, jezika i odsutnosti jezika, govora i šutnje: u krajnjem susprezanju pred onim što nije određeno isfabriciranim "misterijima" teologa, *nego je tajna ove zbilje općenito.* I zaista: ne bi li šutnja pred tajnom nesumnjivo bila primjerenijim osnovnim stavom? Šutnja

koja dolazi iz nijekanja na kojem tako oštro inzistira Istok, a koja se neće stalno izigravati afirmacijom, čemuje Zapad nedvojbeno sklon?

Izvjesno, jezik je granica. No jezik omogućuje i probijanje granica. Jezik ograničava, no jezik može i raz-graničavati, otvarati za sve veću tajnu. I makar ovi naši pojmovi, "osobno" i "neosobno", ne dostaju da bi se opisala tajna apsoluta, oni ipak nisu sasvim promašeni, nisu besmisleni. Oni za kršćansku teologiju opisuju neosporne dimenzije koje bismo trebali misliti zajedno, ali ih teško možemo misliti zajedno. Uzorit primjer onoga što je Nikola Kuzanski nazvao "coincidentia oppositomm": stjecanje suprotnosti - ujedno znak raspoznavanja apsoluta. Ne postaje li odavde vidljiva strukturna sličnost one "praznine", koja za budiste nadilazi sve suprotnosti, i one "pleroma", one beskonačne "punine", koja obuhvaća sve suprotnosti?

O stjecanju suprotnosti

Prema velikom humanistu *Nikoli Kuzanskom* - japanski ga budisti ne citiraju uzalud tako često - koji se kao kardinalski legat 1437. u Carigradu bliže upoznao i s islamom i s negativnom ("apofatskom") teologijom Grka, posebno Pseudo-Dionizijevom, da bi se spoznalo Boga, potrebnoje "učeno neznanje", "docta ignorantia". Svaka čisto potvrdna (afirmativna) teologija bez niječne (negativne) teologije čini od Boga kreatum našega uma, projekciju naše mašte, da, od štovanja Boga čini idolopoklonstvo.

Ne, u Bogu, izvoru bez izvora, stječu se sve suprotnosti. On je "coincidentia oppositorum", on kao maksimum jest i minimum, a tako prekoračuje i minimum i maksimum. "Sa stajališta negativne teologije", kaže Nikola Kuzanski, "u Bogu se ne nalazi ništa doli beskonačnost. Prema njoj stoga Bog nije spoznatljiv ni u ovom ni u budućemu svijetu, jer svako stvorenje, koje ne može dohvatiti beskonačno svjetlo, nasuprot njemu jest tmina. On je naprotiv poznat jedino samome sebi" ("De docta ignorantia" I, pogl. 26, str. 112 f.). Prema njemu, to za govor o Bogu znači "da su u teološkim iskazima negacije istinite, a pozitivni iskazi nedostatni. Isto tako, negativni su iskazi to istinitiji što više odbijaju nesavršenosti od općenito savršenoga" (isto). Osnovne misli svoga ranog i glavnog djela "O učenom neznanju" (1440) Nikola Kuzanski uvijek je iznova promišljao i varirao, sve do njegova kasnog djela, gdje se Bog određuje krajnje dijalektički u identitetu i diferenciji sa svim drugim bićima kao "nedmgo", "non aliud", i upravo tako kao "sredina sredine, cilj cilja, oznaka oznake, bitak bitka i nebitak nebitka" ("O nedrugom", str. 87, teza 5).

Ovdje se više ne možemo baviti metafizikom Nikole Kuzanskog, koja je do danas postavljala misaona mjerila. Neka nam međutim bude dopušten kratak melaikoličan pogled ustranu, na tijek povijesti: pomislimo samo kako bi bilo da kršćanski teolozi nisu vlastitu tradiciju negativne teologije uvijek rječito nadmudrivali, nego da su je ozbiljnije shvaćali: koliko bi sukoba oko nauka, dogmi, de-finicija, ograničenja tijekom sto-

ljeća postalo suvišnima! Koliko bi produbljena razumijevanja bilo moguće već na početku otkrivanja novih kontinenata i spram naroda stranih religija! I kako su samo mogli izgledati dijalozi s japanskim budistima da su prvi jezuitski misionari, umjesto skolastičkim dokazima Boga, operirali izuzetno promišljenim iskustvom Boga kao što je ovo Nikole Ku- zanskog, da su poznavali njegove spise?

Naš misaoni eksperiment, u nastavljanju na Nagarjuim, zabio je granične kolce i postavio ploče s upozorenjima pomoću negacija. Želimo li kazati više, želimo li pobliže odrediti što znači . "coincidentia opposito- mm" u pogledu problema osobnosti ili neosobnosti apsoluta, možemo - na pokazanoj granici govora i nijemosti - raditi još samo s graničnim pojmovima, koji ne ograničavaju apsolut, ali ga ne žele ni ostaviti u čistoj šutnji. Takav bi pojam mogao biti, ako nam je već stalo do termina, "nad- osoban" ili *"transpersonalan*"pojam koji obuhvaća pojmove osobno- neosobno, ipak ih probija i tako "ukida" u beskonačnosti.

Time bi bila određena mislilačka, hermeneutička osnovna struktura u kojoj se u dijalogu mogu uzajamno prožimati istočnjačka i zapadnjačka, budistička i kršćanska, teistička i a-teistička misao o apsolutu, o Bogu. Misliti apsolut transpersonalno: bio bi to stalan izazov za kršćansko-zapadnjačko razumijevanje Boga, no istodobno i za budističko-istočnjačko razumijevanje apsoluta. Evo stoga nekoliko elementarnih idejnih smjernica:

Bog shvaćen istočnjačko-zapadnjački

Shvati li Zapad ozbiljno *izazov Istoka,* to će presudno odrediti njegov temeljni stav spram apsoluta: više respekta pred nekazivim, više pobožna zazora pred tajnom, ukratko, više strahopoštovanja pred onim apsolutom što ga kršćani, Židovi i muslimani nazivaju jednim istinskim Bogom. Pojam "praznina" moći će se tada prihvatiti i kršćanski: kao izraz za "ineffabilitas" božanstva, za "neizrecivost" Božju. Tako će Zapad i za polazište svoje misli uvijek moći uzeti ovo: Bog kao apsolut jest i ostaje ono nepojmljivo, ono što se per definitionem ne da definirati, naprosto tajna zbilje. Ne, njegova se bit ne da odrediti ni prema *bitku:* Bog nije ništa od onoga što jest. On nije biće, svemu je transcendentan. To ima posljedica po naše iskaze o Bogu: ljudska misao dospijeva ovdje u područje u kojem se pozitivni iskazi (primjerice "Bog je dobrostiv") pokazuju nedostatnima. Dapače, da bi bili istiniti, uvijek im je ujedno potrebna negacija ("Bog nije dobrostiv" - na ljudsko-konačan način), tako da bi konačno bili prevedeni u ono beskonačno: "Bog je neiskazivo, neizmjerno, beskonačno dobar, dobrota naprosto."

T obratno, ako bi Istok želio ozbiljno shvatiti *izazov Zapada,* onda bi morao promisliti o ovome: apsolut dakako nadilazi sve pojmove, iskaze i definicije, ali ipak nije odijeljen od svijeta i čovjeka, i ni prema shvaćanju Istoka nije izvan svega bivstvujućeg: prebivajući u svijetu i čovjeku, određuje njihov *bitak iznutra.* I stoga bi i budist možda mogao prihvatiti

da se apsolut, Bog kako ga razumijevaju kršćani, mora misliti iz ontološke razlike između bitka i bića. To znači: Bog jest, ali nije biće, on je zapravo skrivena tajna bitka: nikakav nad-bitak, nego ono otajstveno uje- dinjujuće *u* svemu što bivstvuje, čisti bitak kao temelj, sredina i cilj svih bića i svekolikog bitka: svemu ujedno imanentan i transcendentan. To za naš govor o Bogu znači da upravo negativni iskazi ("Bog nije konačan") mogu kazivati nešto eminentno pozitivno: "Bog je beskonačan".

Kako dakle da pokušamo apsolut razumijevati adekvatno? U svakom slučaju tako da apsolut ujedno nadilazi i prožimlje svijet i čovjeka: beskrajno dalek, a ipak bliži nama od nas samih; nedokučiv i u doživljenoj prisutnosti; prisutan i u doživljenoj odsutnosti; afirmativan povrh svih negacija. Apsolut koji prebiva u svijetu, a ipak ne nestaje u njemu: transcen- dencija u imanenciji! Svaki iskaz o Bogu trebao bi, prema tome, izdržati dijalektiku negacije i afirmacije. Svako iskustvo Boga trebalo bi izdržati ambivalenciju nebitka i bitka, tamne noći i svijetloga dana.

Kršćanska tradicija nikada nije osporavala da se o Bogu ili apsolutu može govoriti samo u prenesenim pojmovima, slikama, predodžbama, u metaforama, šiframa i simbolima. Cak i ono na što smjera pojam Božje "transpersonalnosti" nadilazi sve predodžbe. A ipak se valja suočiti s onim što se time misli. Jer, ni prema shvaćanju mnogih budista apsolut nije nešto što je indiferentno ili ostavlja čovjeka indiferentnim, nego nešto što se čovjeka bezuvjetno tiče na oslobađajući i zahtjevan način. Religije proročkoga podrijetla na toj točki ipak idu presudan korak dalje. Jer, *"transpersonalnost"* apsoluta prema židovsko-kršćansko-islamskim svjedočanstvima znači - a to se može, prema svim kritičkim refleksijama, prihvatiti u svojevrsnoj "drugoj naivnosti" (P. Ricouer) - da Bog nije srednjega roda, da nije anonimno ono, nego *duh u stvoriteljskoj slobodi:* stjecanje svih suprotnosti, iskonski identitet pravednosti i ljubavi, i stoga nasuprotnost koja obuhvaćajući utemeljuje svaku *međuljudsku osobnost.* Na to misli Biblija: na pravu nasuprotnost, koja nije transcendentna štaka za nesigurnog čovjeka, koja ne kontrolira i ne vodi čovjeka za ruku (suženje kršćanske predodžbe o Bogu što ga budisti s pravom kritiziraju), nego je na oslobađajući način čovjekoljubiva, čak bezuvjetno pouzdana. Bog ujedno izvor, uporište i ispunjenje čovjekovo.

Konkretno: gdje su drugi razabirali samo beskonačnu šutnju, tu židov- sko-kršćansko-islamske knjige izvješćuju kako Bog oslovljuje i zaokuplja svoj narod. Ondje gdje su drugi doživljavali prostor bez odjeka i prazninu, ovaj je narod mogao sebi i drugima otkriti da se apsolut može čuti i osloviti, daje apsolut *ti* koje oslovljuje i kojega se može osloviti! Ova misao, ovo obećanje otada je neuništivo u svim religijama semitskog podrijetla, premda su ga na svjetovnjačkom Zapadu često zaboravljali i iznevjeravali. U oslovljenosti od toga "ti" čovjek pak može doživjeti svoje *ja* u dostojanstvu koje se na Istoku jedva ikada vidjelo, no koje također ne može jamčiti nikakav zapadnjački sekularni humanizam, nikakva napredna tehnologija i nikakva kozmička religioznost.

To se dakle misli kada kršćani plediraju

za *Boga* koji si je izabrao čovjeka za partnera i oslovivši ga pretvorio ga u "ti", za Boga koji je svojom riječju izazvao čovjeka na odgovor, da bi ga tako pozvao na odgovornost;

za *čovjeka* s čijim je dostojanstvom nespojivo da ga se ikada zloupotrebljava kao građu za bombe ili eksperimente, ili kao gnojivo za evoluciju.

Ovdje se još ' nismo mogli posvetiti daljnjim kompleksima pitanja, posebice budističkim pokretima, koji su već skicirani u ekspoziciji, kao što su tantrizam, zen i amidizam. Naznačenim pitanjima posvetit ćemo se u odgovoru na četvrto predavanje o budizmu.

IV.

BUDIZAM I DRUŠTVO: BUDIZAM U NAŠEM VREMENU

l. HEINZ BECHERT: Budističke perspektive

Propast i *obnova*

Kao što smo već saznali, prodor islama u najvećemje dijelu Indije uništio budizam; budisti su bili nemoćni pred tako silnim naletom netolerancije. U 15. i 16. stoljeću islamizirano je bilo i indonezijsko otočje, s izuzetkom Balija. Nauk Prosvijetljenoga mogao se širiti nekoliko stoljeća još samo u srednjoj Aziji. Poslije 16. stoljeća pojavila se nova prijetnja na pozornici svjetske povijesti, naime kršćanstvo koje je, kako je poznato, sklopilo ne- svetu alijansu sa silama kolonijalnog iskorištavanja. Nasilnog pokrštavanja u velikom stilu bilo je u obalnim područjima otoka Ceylona koja su osvojili Portugalci. Kada je potom 1785. nizozemska vlast, u vrijeme prosvjetiteljstva, ponovno uspostavila slobodu vjere, najveći dio Singaleza vratio se religiji svojih predaka. Uspjeh kršćanske misije ostao je u budističkim zemljama u cjelini minimalan. Od početka našega stoljeća, budizam je nalazio sljedbenike i u Europi i Sjevernoj Americi. U najmlađoj prošlosti, odstranjivanje budizma postavio si je za cilj komunizam - u staljinističkoj eri ponajviše, u azijskim dijelovima Sovjetskog Saveza i u Mongoliji, kao što su kasnije činili za vrijeme kulturne revolucije u Kini i njenim susjednim zemljama, a posebno radikalno u Kambodži. Ako već danas možemo suditi o tome, smije se ustvrditi da je budizam doduše izgubio mnogo od svoga utjecaja u tim zemljama, ali je ipak nasuprot naletu islama izdržao progone.

U svim vremenima bile su žive težnje za obnovom budističkih ustanova. Tako je monah Saranankara oko sredine 18. stoljeća pokrenuo temeljitu refonnu sanghe u tada još nezavisnom planinskom području u unutrašnjosti Ceylona. Oko sredine 19. stoljeća tajlandski kralj Mongkut, koji je prije stupanja na prijestolje mnogo godina bio monah, brinuo se za reformu i moderniziranje sanghe u svojoj domovini. Burmanski kralj Mindon (1853-1878) upriličio je Peti budistički sabor u svojoj prijestolnici Mandalayu i dao da se sveti tekstovi uklešu u kamene ploče. Sve se to još odvijalo na tradicionalan način, a pritom nije bilo stvarne raspre s idejama Zapada.

To je sporenje započelo odmah poslije sredine 19. stoljeća, najprije na Ceylonu. Od 1865. ondje su se održavale javne raspre budističkih monaha i kršćanskih duhovnika o prednostima dviju religija. Najslavnija od ovih debata bio je "Veliki spor u Panaduri" iz 1873. godine, između Mahotti-

vattea Ginanande na budističkoj i svećenika Davida de Silve i F. S. Siri- mannea na kršćanskoj strani. Trebalo je to postati obratnicom u odnosima ovih religija; jer, tim su dijalogom budisti povratili osjećaj da imaju bolji uvid. Tekst spora objavljen je već iste godine; objavio ga je u engleskom prijevodu Amerikanac James Martin u Battle Creeku u Michiganu. Ista je knjiga pak uvjerila teozofa Henryja Steela Olcotta u duhovnu nadmoć budizma spram kršćanstva. Olcott je bio suosnivač teozofskog društva u Americi, koje je sada u svoja učenja primilo i elemente indijske misli. "Budističko teozofsko društvo" otoka, osnovano na Ceylonu l 880. za Ol- cottova posjeta, bilo je usprkos svome nazivu čisto budističko, a ne teozofsko udruženje. Presudan doživljaj za budiste onih dana bilo je to što je došao zastupnik zapadnjačke kulture, ne samo da istražuje njihovu religiju i kultum, nego da uči o njima.

Vodećim osobama te rane faze budističke obnove pripadao je Singalez David Hewavitarne (1864-1933). Hewavitame je uzeo duhovničko ime Anagarika Dhannapala. Osnovao je 1891. godine Društvo Mahabodhi. Bilo je to prvo internacionalno i interkonfesionalno budističko diuštvo. Sjedište mu je od 1892. bilo u Kalkutti, tadašnjem glavnom gradu Indije.

Budizam na Zapadu

U isto vrijeme započelo je širenje budizma na Zapadu. Filozof Arthur Schopenhauer (1788-1860) svojim je učenjem bitno pridonio buđenju zanimanja za blago budističke misli. Po njemu je budizam najbolja od svih zamislivih religija. Upućivaoje na sličnosti svoje filozofije i Budina nauka, pri čemu je naglašavao kako je do svojih spoznaja dospio posve nezavisnim putem. Schopenhauerovo učenje nije doduše identično Budinu učenju, ali mnogo toga u njemu čini nam se ipak nekom vrstom budizma koji nije cjelovito promišljen do kraja.

U Engleskoj je "Svjetiljka Azije", djelo sira Edwina Amoldsa objavljeno 1879, pripremilo tlo za prihvaćanje budizma. U Sjedinjenim Američkim Državama sudjelovanje dvojice budista u "Svjetskom parlamentu religija" 1893. godine označilo je početak budističkog pokreta. Bili su to Anagarika Dhannapala sa Cey1ona i učitelj zena Soen Shaku. Na poziv izdavača Paula Carusa, u Ameriku je došao Daisetzu T. Suzuki. Njemu Zapad zahvaljuje većinu svega štoje postalo poznato o zen budizmu.

Ne treba zaboraviti značenje znanstvenog proučavanja budizma. Jer, budizam nije došao na Zapad putem aktivne misije, nego tako što su se knjige o ' njegovim naucima čitale i uvjeravale ljude. Pravi utemeljitelji modemog proučavanja budizma bili su Thomas Wil1iam Rhys Davids (1843-1922) i Hemiann Oldenberg (1854-1920). Hermann Oldenberg držao je sebe isključivo učenjakom, a ne vjernikom; ipak, mnogi svoje razumijevanje biti Budina nauka zahvaljuju njegovu djelu "Buda: njegov život, njegov nauk, njegova zajednica", prvi puta objavljenom 1881. Tako mi je nedavno jedan budist u Chiang Maiju u sjevernom Tajlandu rekao da mu je tek čitanje te knjige otvorilo oči za istinski smisao Budina nau

ka. Riys Davids otišao je korak dalje od Oldenberga i sam se očitovao kao sljedbenik Budina nauka.

Prvi Europljanin koji je pristupio budističkom monaškom redu bio je Allan Bennett McGregor. Zaređen je 1902. godine u Akyabu u Burni i primio je redovničko ime Ananda Maitreya. Njemački violinist virtuoz Anton Gueth zaređen je u Rangoonu 1904. i primio je duhovničko ime Nyantiloka. Više od polovice života proveo je na Sri Lanki; njegova mnogobrojna objavljena djela presudno su pridonijela informiranju zapadnjačkog svijeta o naucima budizma.

Uvođenje budizma u Americi započelo je s japanskim doseljenicima. Većinom su to bili sljedbenici jodo shinshila, dakle najpopularnijeg oblika japanskog budizma, što sam ga već spomenuo kao "budizam vjere". Osim toga, u Novom svijetu širio se zen budizam. Otkako je kineska okupacija natjerala mnoge Tibetance u izbjeglištvo iz njihove domovine, a mnogi su od njih došli u Ameriku, više oblika tibetskog budizma pronašlo je sljedbenike u SAD.

Mnogi zapadnjački budisti osjećaju daje ispravno premošćivati razlike između mnogobrojnih različitih oblika njihove religije, uočavati u njima različite aspekte istine, a ne suprotnosti koje se isključuju. Stoga u Engleskoj, u SAD i odnedavna u Indoneziji imaju posebnu ulogu one forme budizma koje se razumijevaju kao ekumenski budizam. Christmas Humphreys, predsjednik Budističkog društva Velike Britanije, pita se: "Zašto u budućnosti ne bi mogao postojati zapadnjački budizam, ne kao posljedica svjesnog novog oblikovanja, nego kao ishod prirodnog razvoja iz istih korijena iz kojih su proizašle sve forme budizma, to jest iz tradicije Budina prosvjetljenja?"

Zapadnjačke i azijske reakcije

Moderna kršćanska teologija Zapada možda se ni u jednom susretu s nekršćanskom religijom nije od početka morala boriti s tako velikim ar- gumentacijskim poteškoćama kao u slučaju budizma; možda joj prodiranje blaga "stranih" ideja nikada nije predstavljalo toliko izazov u odnosu na vlastita naslijeđena prava kao jedinstvenu alternativu odsutnosti religije. Tako primjerice u svojedobno čuvenoj knjizi "Buda. Kulturna slika Istoka" (Buddha. Culturbild des Ostens, Berlin 1898, str. 121), isusovac Joseph Dahlmann, kojemu na tako reći neutralnijem tlu indijske povijesti književnosti zahvaljujemo izuzetno važne znanstvene priloge, sudi o budizmu ovako:

"Sustav koji očituje takve nazore sjedinjuje samo najgrublje e]emente materijalizma i nihilizma. Takva filozofija samo je stjecaj razornih elemenata..."

U Njemačkoj je ta tema čak postala političkom činjenicom, kada je car Wilhelm II naručio od dvorskoga slikara Knackfussa onu slavnu sliku koja je trebala simbolizirati "žutu opasnost". Stoga bih želio citirati ulomak iz predavanja što ga je pastor Robert Falke tada održao u Berlinu ("Kršćanstvo i budizam. Predavanje", Berlin, 1898):

"Prije nekoliko godina, naš je car zamislio poznatu sliku s natpisom: »Narodi Europe, čuvajte svoja najsvetija dobra«. Na toj slici stajali su alegorijski likovi europskih kulturnih naroda, spremni za borbu s navalama Antikristovih četa; Antikrist, obavijen tamnim oblakom i dimom zapaljenih gradova, nosio je Budin lik. Tko nije razumio tu sliku prije tri godine, morat će sada shvatiti upozorenje našega vladara, koji jasno i daleko vidi u budućnost: upozorenje glede političke opasnosti, koja s probuđenog Istoka sve više navaljuje na našu ' kulturu; ponajprije glede opasnosti budizma, koji sada snažno navaljuje na kršćanstvo. Budizam je postao silom u Europi i Americi, i pobuđivao je nečuvene uspjehe, otkako je pedesetak godina zaokupljen svojim osvajačkim pohodom na Zapad."

Od toga vremena nastala je prava poplava apologetske literature protiv navodne "opasnosti"; nisu joj zajednički samo neumjereno pretjerani navodi o uspjesima budističke misije, nego joj je u velikoj mjeri zajednička i apologetska shema. Svaki od tih spisa osuđuje Schopenhauerovu filozofiju, kroz koju je u našu svijest prodro "budistički pesimistički duh". Svaki od tih spiščića također kićeno oslikava fundamentalnu razliku u biografiji dvojice utemeljitelja religije - ondje Buda, "aristokrat", kojemu u grudima "ne bije vruće srce", koji je navodno postao reformatorom "iz gađenja nad životom", koji je birao učenike iz "viših staleža", koji je postavio kompliciran sustav pravila, čija se biografija u "misterioznom, zakukuljenom prikazu Lalitavistare" beskrajno razlikuje od "jednostavnog, trijeznog načina pisanja u evanđeljima" itd. itd. (Citirane formulacije potječu iz one knj ižice iz 1898). A s ove je strane Isus, čiji se život i nauk krajnje dojmljivo suprotstavljaju prvomu. Susrećemo ovdje čitav niz emocionalnih sudova i predrasuda koje - kako mi se čini - ni danas još nismo posve nadišli. Jer, apologetika za masovnog potrošača najčešće se doista ne obraća razumu, ali si ipakželi pridati privid stručne argumentacije.

Kada sam se pobliže pozabavio duhovnim razvojem ovoga perioda u azijskim budističkim zemljama, postalo mi je jasno da je tu polemiku, kojoj je u središtu naravno uvijek bio prigovor zbog budističkog ateizma, budistička apologetika neposredno prihvaćala i odmah preokretala. Budizam je naime dokazivao da se visoki ideali ćudoređa, koje mu ne mogu osporiti ni njegovi kršćanski kritičari, mogu zastupati a da se pritom o Bogu i duši ne misli onako kao što misle kršćani. A što je kršćanstvo zapravo moglo ponuditi? Stalne ratove, inkviziciju, spaljivanje vještica i silnike koji iskorištavaju siromahe. Budističkoj teologiji onih dana teško da je mjerilom bio ideal "ravnodušnosti"; i nju je više obilježavao "sveti gnjev".

No upravo se zbog toga ovaj spor pokazao duhovno plodnim. Da toga nije bilo, moderniziranje budističke misli sigurno bi započelo kasnije. Tradicionalni se budizam tijekom stoljeća naime sve snažnije povezivao sa zastarjelim kozmološkim predodžbama i drugim nesuvremenim načinima mišljenja. Kršćanska se teologija ipak oko prijelaza stoljeća rastala od geocentrične slike svijeta i osude prirodoznanstvene misli, što je još bilo prisutno u procesu protiv Galileja. Budisti su to sada nadoknađivali, a pri-

tom im je koristilo ponovno otkrivanje Budina izvornog nauka. Bio je to presudan doprinos zapadnjačkog istraživanja Indije koje je od otprilike 1880, kako je spomenuto, iz mnoštva tradiranih tekstova sve jasnije izlučivalo najstarije slojeve budističke predaje, kao i lik i nauk historijskog Bude. Tako su predstavnici zapadnjačkog proučavanja budizma i moderni budisti zajedno proveli "demitologiziranje" tradicionalnog budizma. Praznovjerje i drugi elementi iracionalne misli izdvojeni su kao sekundarni, nebitni dodaci izvornom nauku. Budizam je opisivan kao nauk usklađen s umom, nauk koji ne zahtijeva slijepu vjeru, nego poziva na propitivanje istine religijskom praksom i meditacijom. U oštroj suprotnosti spram religija vjere, kršćanstva i islama, bioje opisivan kao "religija uma". Moderni su budisti često pokazivali posebno zanimanje za napredak znanosti, od čijih su spoznaja očekivali daljnje potvrde svojih uvjerenja. "Budizam i znanost" stoga je česta tema u spisima modernih budista. T oni naravno znaju da znanost ne može pokazati put do spasenja. No vjeruju da iz slaganja budističke i znanstvene slike svijeta mogu dobiti važan argument za ispravnost svoga nazora.

Drugi važan element budističke obnove jest širenje i populariziranje prakse meditacije. U tradicionalnim samostanima učitelji podučavaju meditaciji pomno odabrane privatne učenike. U posljednjem stoljeću više nije bilo mnogo samostana u kojima su se još provodile takve vježbe. Stoga se, radi oživljavanja meditacijske prakse, posegnulo i za tekstovima. Tako je Anagarika Dhannapala oko 1890. otkrio stari priručnik za meditaciju i, proučivši to djelo, razradio je sustav vježbe. Otprilike u isto vrijeme u Burmi, upravo od studiranja tekstova krenuo je monah imenom Narada, želeći obnoviti meditacijsku praksu "predočivanja pozornosti" (satipatthana). Postao je utemeljiteljem takozvane "burmanske škole" sat- tipathana meditacije. Toj tradiciji pripada svjetski poznat Mahasi Saya- daw u Rangoonu. Mnogi su dolazili k njemu studirati meditaciju, čak i ljudi koji nisu pristupili budizmu, nego su ostali pii svojoj naslijeđenoj religiji. Slično vrijedi i za druge škole meditacije i učitelje u Burni i Tajlandu, kao što su Sunlun Sayadaw, Monhyin Sayadaw, Acham Dhammadharo, Acham Buddhadasa itd. Metode meditacije što ih naučavaju ti učitelji pristupačne su svakomu. Stari, tradicionalni tajlandski samostani, u kojima su prije mogli studirati samo monasi, sada su otvoreni i laicima, posebice u Tajlandu.

Budistička ekumena

Na primjerima smo upoznali velike razlike među raznim oblicima budističke religioznosti. Od ranih dana budističkog pokreta obnove nastojalo se premostiti te razlike i ujediniti sljedbenike raznih oblika budizma u zajedničkom djelovanju. Prva internacionalna budistička konferencija, 1891. u Adyaru kod Madrasa, formulirala je "14 fundamentalnih nauka budizma": Na susretu su sudjelovali sljedbenici theravade s Ceylona, Burme i Istočnog Bengala, kao i budisti iz Japana i Kine. "World Fellowship

of Buddhists", dakle svjetsko bratstvo budista, dalo je ideji budističke ekumene trajan vanjski oblik. To udruženje stvoreno je 1950. na poticaj singaleškog budista dr. Gunapale Piyasene Malalasekere i otada je održavalo redovite konferencije. Njegovi su članovi budističke zajednice iz gotovo svih zemalja svijeta. Sljedbenici najrazličitijih oblika budizma okupili su se i na nacionalnoj razini, primjerice njemački budisti u "Deutsche Buddhistische Union". Takvi susreti služili su zajedničkom radu, a ne brisanju razlika među pojedinim tradicijama nauka; jer, moderni budisti vide u tome mnoštvu prednost svoje religije, koja pojedincu dopušta da izabere najprikladniji put za svoj spiritualni napredak.

Ambedkar i indijski neobudizam

Govorimo li o novijem razvoju budizma, ne bismo trebali prešutjeti ponovno oživljavanje budizma u zemlji njegova podrijetla, u samoj Indiji. Kada je Indija 1947. postala nezavisna, ondje su budisti već bili veoma malobrojni. Već smo govorili o propadanju indijskog budizma u srednjovjekovnom periodu. Hindusi su držali Budin nauk opasnim krivovjerjem. Budu su doduše proglasili jednom od deset inkarnacija boga Višnua, ali su mu pripisali negativnu zadaću, da zavodi demone naviještanjem krivoga nauka. Ova negativna slika budizma, kakvu nam nude hinduistički izvori, uljecalaje i na europsku sliku o budizmu u ranom 19. stoljeću.

Već spomenuto Dmštvo Mahabodhi, osnovano 1891, omogućilo je da se za budizam zainteresiraju neki obrazovani Indijci. Ali nije se moglo obratiti masama naroda na Subkontinentu. Tom se cilju približio tek dr. Bhimrao Ramji Ambedkar. Ambedkar je rođen 1891. u jednom selu u današnjoj indijskoj saveznoj državi Maharashtra. Podrijetlom je bio iz kaste mahar, koja je pripadala "nedodirljivima". Hinduistička je tradicija dodjeljivala nedodirljivima zadaće koje su se smatrale nečistim djelatnostima. Mahare su morali čistiti ulice, groblja, odvoziti lešine goveda itd. Mladi Ambedkar pripadao je posve malobrojnim pripadnicima kaste koji su već tada mogli dobiti više obrazovanje i studirati. Napredni indijski vladar, maharadža Sayarijao Gaekwad iz Barode, otvorio je nadarenim mladićima taj put. Ambedkar je stekao prvu doktorsku titulu 1916. na Columbia University u New Yorku. Od 1922. radio je u svojoj domovini na poboljšanju sudbine nedodirljivih i na uklanjanju njihove socijalne diskriminacije, svakako najsramnijeg obilježja tradicionalnog hinduističkog dmštva.

Veliki protivnik Ambedkarov bio je Mahatma Gandhi. I Gandhi, koji je cijeloga života ostao uvjereni hindus, vidio je u uklanjanju nedodirljivosti jedan od svojih velikih ciljeva. Premda su bili jedinstveni u cilju, došli su do nepremostive kontroverze glede puta do toga cilja. Gandhi je u kastin- skom sustavu vidio pozitivan faktor stabilnog socijalnog poretka. Želio je samo odstraniti izobličenja toga sustava, među koja je spadala nedodirljivost. Ambedkar je naprotiv držao da kastinski sustav kao takav predstavlja osnovno zlo. Za njega nedodirljivost nije bila izobličenje, nego nužna

posljedica koja proizlazi iz biti kastinskog sustava. Prema njegovu uvjerenju, oslobođenje nedodirljivih moglo se postići samo razbijanjem ka- stinskog sustava.

Kao ministar za pravosuđe u prvoj vladi nezavisne Indije, Ambedkar je imao bitnog udjela u formuliranju indijskog ustava. Pobrinuo se i za to da budistički simbol kotača bude umetnut u indijsku nacionalnu zastavu. Nije doduše uspio ostvariti opsežnu refonnu indijskog građanskog prava niti temeljito poboljšati postojeće odnose u smislu demokratskog socijalizma. Godine 1951. napustio je ministarski položaj. Ipak, svaki će se poznavalac indijskog razvoja začuditi koliko je mnogo reformi uspio provesti.

Za njegove sljedbenike, Ambedkarovo obraćenje predstavlja presudan događaj u njegovu životu. Već je i danas teško egzaktno razdvojiti povijest od legende u izvještajima o tome. Prema legendi, taj mu je korak bio predodređen od djetinjstva. Smatraju ga bodhisattvom, dakle "prosvije- tljenim bićem" ili budućim buddhom. Njegovi sljedbenici čak dodaju četvrti članak tradicionalnoj budističkoj formuli ispovijedi vjere: "Utječem se Ambedkaru." Njegovo se zanimanje za budizam zapravo može dokazati od 1927. Godine 1935 - već tada kao priznat politički vođa "nedodirljivih" - Ambedkar je obznanio da će se potpuno odreći hinduizma i pristupiti drugoj religiji. Opsjedali su ga vjerski vođe indijskih kršćana, muslimana i sikha. Godine 1950. obznanio je svoju odluku da postaje budist i pozvao je mase "nedodirljivih" da slijede njegov primjer. U Nagpu- ru, I 4. listopada 1956, održano je njegovo simbolično primanje u zajednicu budista. Preminuo je već 6. prosinca 1956. "Neobudistički" pokret što ga je osnovao otada je pridobio mnoge sljedbenike i iznova pretvorio budizam u živu silu u Indiji.

Ambedkarov je budizam po svojoj biti filozofija etičkih i socijalnih vrijednosti. Dharma po njemu nije drugo doli načelo ćudoređa; nirvana je konačno ostvarenje ćudorednoga poretka. Taj se poredak mora stvarati u svakomu od nas. Nikada ne može nastajati nasilno. Stoga je Ambedkar osuđivao komunizam, u kojemu je vidio filozofiju nasilja.

Ambedkar i njegovi sljedbenici zastupaju nauk theravade. Ambedkar ipak drži nužnim i suvremenim da se u prednji plan postave socijalne zadaće budističke zajednice, no pritom ne želi negirati druge aspekte. Tako je u strukturi sanghe vidio mode] boljega društva budućnosti; jer, sangha je zajednica jednakih, i treba dopustiti pristup svakomu tko se dobrovoljno podvrgava duhovnoj disciplini meditacije i asketskog života.

Ambedkarov "neobudizam" predstavljen je ovdje kao model novoga određenja odnosa budističke religijske i političke misli, određenja orijentiranoga na mijenjanje svijeta. Bilo je i drugih modela sa sličnim ciljem, primjerice bunnanski pokušaj da se budizam i socijalizam integriraju u veći ideologijski sustav. Idejni procesi što ih zastupaju moderni theravad- ski budisti oslanjaju se na stare ideale koje smo već upoznali, ideale države blagostanja koji potječu od Ashoke. Novi oblici budizma nastali su i u Japanu. Pripadaju im moderne lotosove sekte, koje svoje nauke

oslanjaju na radikalnu interpretaciju indijskog mahajanskog teksta Sad- dharmapundarika ("Lotosova sutra"), kojuje propisao Nichiren. Najstarija od ovih japanskih "novih religija" jest "Duhovno društvo prijateljstva", reiyukai. Osnovano je 1919. i zauzima tolerantan stav prema drugim oblicima budizma. Posve drugačiji karakter pokazuje mnogo utjecajniji soka gakkai, kojega možemo ubrojati među najaktivnije i najagresivnije grupe te vrste, i koji je imao uspješnih misija i u SAD. Sve lotosove sekte mesijanski su pokreti. Nadaju se da će konačno obratiti sve ljude na svoj nauk i da će tako moći radikalno poboljšati svijet. Budisti koji misle na uobičajen način kritiziraju ih da su se otuđile od stvarnosti: kako da se nadamo da ćemo, primjerice stvaranjem novoga socijalnog poretka, moći izbjeći posljedice naše karme, izbjeći patnju svojstvenu svemu što postoji ?

Pogled unatrag i pogled unaprijed

U svom historijskom pregledu pokušao sam skicirati neke od mnogih religijskih formi koje sebe drže "budističkima", od staroga budizma pa do jodo shinshiia i soka gakkaija. Pritom je postalo jasno - premda se sve te fonne na neki način dadu izvesti iz iste tradicije, premda to i izvanjski postaje vidljivo na svakojake načine - da se one ipak mnogo više razlikuju nego što se isprva činilo. Ovdje bih svejedno želio podsjetiti na temeljnu različitost spram kršćanstva, važnu za našu religijskokomparativnu problematiku:

Predodžba o "Bogu" koji je stvorio svijet, a usprkos svojoj svemoći dopustio nastajanje patnje i zla, budistima je besmislena. Raspravljali smo o tome koji oblici budizma poznaju "apsolut" kao temeljni uzrok svijeta. Bilo je govora i o tome u kojoj bismo mjeri mogli uspoređivati te oblike s "negativnom teologijom" humanista Nikole Kuzanskog. Ipak, nikakav most ne vodi od budističke koncepcije oslobođenja iz našega svijeta, svijeta u načelu punoga patnje, do biblijske predodžbe o svemogućem Bogu. To vrijedi i za stari budistički nauk o "samooslobođenju" i za mlađe oblike "oslobođenja pomoću druge sile". Ideja o "diktaturi Boga", kako je to jednom formulirao moderni burmanski budist, ostaje budistima u načelu neprihvatljivom: oni ne mogu spojiti predodžbu o Božjoj svemoći s prirodom svijeta koji je ispunjen patnjom.

Prema nauku izvornog budizma, načelno je neprihvatljiva i predodžba o posredovanom oslobođenju. Svatko je sam odgovoran za svoj put. U toj je točki doduše razvoj doveo do sličnosti s kršćanstvom, jer je naime, kako je to fonnulirao Richard Gombrich, bilo teško trajno podnositi nauk o totalnoj vlastitoj odgovornosti svakoga pojedinca. Kasniji su budisti razvili ideju koja još nije postojala u izvornom nauku, ideju o mogućnosti prenošenja zasluga. U japanskom amidizmu, pozivanje na zaslugu što ju je ostvario buddha Amitabha postaje konačno čakjedinim sredstvom spasenja koje nam još preostaje u našem svjetskom periodu. Kao što je poznato, "oslobođenje pomoću dmge sile" kršćanima je načelno jedini put do spasenja. No i ovdje još ostaje jedna jasna razlika: Amitabha nije bog;

svijet je pun patnje, a ne Božje stvorenje. Amitabha nam samo pomaže da zaobilaznicom preko raja "čiste zemlje" dospijemo do kraja patnje, do nirvane. Usprkos izvanjskoj sličnosti, polazište i put mišljenja radikalno su drugačiji nego u kršćanstvu.

Ondje gdjeje budizam ravnopravno postojao uz druge religije - u Japanu pored šintoizma ili u predmaoističkoj Kini pored konfucijanstva i ta- oizma - budističkom je elementu u tim ideologijskim sustavima često bila dodjeljivana zadaća da ljudima daje odgovor o njihovoj egzistenciji s onu stranu smrti, da ih na to priprema i da im u tome pomaže. Takvi su ponajprije pogrebni rituali koji se provode u budističkim hramovima. Budisti ne misle da svijet ima smisao (izvan sebe samoga), ali vjerniju da u svijetu vlada red koji je na snazi povrh inidividualne egzistencije pojedinca. To im je uvjerenje, čini mi se, dalo snagu da podnose patnju u ovome svijetu

- ipak im ostaje nada da će jednoga dalekog dana u budućoj egzistenciji dospjeti dokraja patnje. Pobjede nad patnjom, i smrti, kakve je primjerice postigla moderna medicina, ostaju konačno prividnim pobjedama; nasuprot njima prijete novije, možda još strašnije vrste smrti. Nikakva izvanjska sila ne pomaže nam na putu svladavanja patnje; patnju možemo svladati samo u nama samima, tako što ćemo joj se - kako naučava Buda
- oduprijeti. Ne samo zlu i samoj patnji, nego i dobru, svemu onome "što život čini vrijednim življenja^ Jer, onome koji znade oboje je isto, za nj više ne postoje suprotnosti.

No istina se ne može dokučiti razmišljanjem ili znanošću, nego samo neposrednim mističnim pronicanjem. Možda su slavni budistički logičari i teoretici spoznaje "vidjeli" manje od istine nego onaj osamljeni monah u meditaciji pred pagodom Shwedagon, kojega sam prije nekoliko godina ondje vidio kako sjedi u apsolutnom spokoju i za kojega sam isprva pomislio da je kip.

Ako na koncu više nije stvar u mišljenjima i ispovijedanju, onda je dosljedno samo to što su se budisti od početka trudili oko tolerancije, makar je u našem nesavršenom svijetu naravno i u toj točki bilo "istočnih grijeha". Ali, niti jedna dmga velika vjerska zajednica nije doživjela toliko progona i istrajala do danas.

Samo malobrojni mogu potpuno razumjeti Budin nauk. No već je od pomoći ako pojme i mali njegov dio. Tako bi se možda moglo formulirati "Budino evanđelje".

Razmišljanja o budističko-kršćanskom religijskom dijalogu

Naši slušatelji i čitatelji mogli su uvidjeti skrivene poteškoće u uzajamnom razumijevanju koje još uvijek ometaju budističko-kršćanski dijalog. Stoga bismo se, držim, trebali upitati zbog čega je to tako. Svoju sam zadaću vidio u prikazivanju "budističke pozicije" prema sadašnjem stanju znanstvenog istraživanja, a da se istodobno s tim prikazom mogu identificirati i sami sljedbenici budizma.

Samo, u poteškoće smo zapali već kada se želimo složiti u tome što budizam doista jest. Zbog koncepcije ovoga niza predavanja nije se mogla

realizirati moja početna ideja, da se dijalog sa starim budizmom odredi tako da se dijalog može osloniti na taj zatvoreni svijet ideja i na njega se ograničiti. Stoga sam prikazivao različite oblike te religije. Hans Kiing polazi pak od posve određena, točno definirana kršćansko-teološkog načina motrenja i od jasno razgraničene pozicije prema mnoštvu suprotnih pozicija. Stoga u njegovim odgovorima Budin nauk nipošto nije dosljedno odabran kao "protupozicija"; iz velikog mnoštva historijskih budističkih oblika religije zapravo se uvijek izvlači ono što najbolje odgovara dotičnoj problematici. Ja naprotiv vjerujem da se misaoni sustav koji je zatvoren u sebi treba i prikazivati i razumijevati kao takav. Također se bojim da se sporazumijevanje ipak ne' olakšava uvijek promatranjem koje je unaprijed snažno orijentirano na izjednačavanje. U razvijanju dijaloga, vjerujem, trebali bismo se dosljedno pridržavati određenog - kako držim, u našem slučaju najbolje izvornog - oblika budizma. Naime, poziciji zatvorenoj u sebe jedino bi tada stajala nasuprot pozicija koja se s njome dade usporediti.

Naravno, pojedini elementi, načini mišljenja i pojmovi svakog postojećeg oblika budističke religioznosti dadu se na neki način povezati sa starijim oblicima naviještanja nauka; ali, primjerice šaktistički tantrizam, amidizam ili nauk soka gakkaija, kao što je rečeno, razvili su se kao cjeline u nešto radikalno drugačije od onoga što je bio stari Budin nauk. Mnogi "budistički teolog", koji zastupa jedan određeni oblik budizma i iz starih tekstova iščitava, ili u njih interpretacijom učitava ono što odgovara shvaćanju nauka koji zastupa, možda će se lakše sporazumjeti s kršćanskim partnerom u dijalogu nego što to može filolog ili povjesničar, koji nastoji razvoj razumjeti historijski i objektivno, dakle koji uvijek mora razdvajati izvorni smisao od nove interpretacije, i koji tako reći ne može zaključivati koncesije na račun trećega.

Već u vezi s nastajanjem budističkog modernizma govorio sam o načelnoj poteškoći s kojom su se morali i moraju boriti mnogi predstavnici kršćanske teologije u dijalogu upravo s budizmom. Danas nam je stalo da iz supostavljanja religija izlučimo one emocionalne elemente koji djeluju na naše čitatelje jer su ukorijenjeni u određenoj tradiciji mišljenja i osjećanja. I ovdjeje nužno da se pojedini nauci i posebnosti stranih religija vide u njihovom vlastitom unutrašnjem smisaonom sklopu, u kojem se jedino i mogu razumjeti. Isto tako ne bi bilo pošteno u prvi plan neke argumentacije postavljati protuslovlja između teorije i prakse - bilo bi to farizejski. Naravno, Budin nauk nije bio uvijek posve pravilno razumijevan i dosljedno slijeđen - jednako malo kao i kršćanstvo. Buda je, kako sam već napomenuo, sam prorekao propadanje svoga nauka.

Znači, valja se rastati od mnogih starih misaonih šablona apologetike - ondje indiferentni Buda, ovdje suosjećajni Isus, kako već sve ne glase ta opća mjesta - i potruditi se da mislimo unutar sklopa koji je primjeren ovoj stvari. To vrijedi za sve koji sudjeluju u dijalogu religija. Neka čitatelj sam za sebe prosudi je li i u kojoj mjeri to već možda uspio Hans Kiing u svojim "kršćanskim odgovorima", i gdje bi se sve još moralo mi-

sliti korak dalje. Što se tiče mojih vlastitih izvoda, koji ponajprije ipak trebaju služiti stručnom čitateljevu infomnranju, zadani opseg tekstova i nužnost da se ukupan historijski razvoj budizma skicira na malo stranica morali su uroditi veoma pojednostavnjenom slikom, kao i subjektivnim izborom ponuđenih informacija. Ipak se nadam da sam barem u obrisima uspio skicirati glavna obilježja nauka historijskog Bude, kao i da sam uspio prikazati daljnji razvoj u njegovim osnovnim crtama. Time sam, nadam se, barem malo olakšao razumijevanje toga, još mnogima stranoga svijeta. No razumijevanje je, držimo, glavna pretpostavka sporazumijevanja, a time i ekumenskog dijaloga kojemu se teži.

2. HANS KUNG: Kršćanski odgovor

Slijedili smo put ekspozicije koji je bio određen poviješću, od izvornog budizma preko shravakayane do mahayane. Pritom smo - kao i u odgovorima na islam i hinduizam - ukrštali motrenje povijesti s motrenjem sustava, jer jedino se tako mogu stvoriti pretpostavke za plodan dijalog.

Još jednom: o metodi dijaloga

Rasprava s budističkom misli, kako ju je prikazao Heinz Bechert, razotkrila je složeno stanje diskusije. Zauvijek su prošla vremena - poslje obrata u kršćanskoj teologiji i Crkvi, opisanog već u našem prvom odgo- vom - u kojima smo, kao u Europi na prijelazu stoljeća, mogli odbacivati budizam proklinjući "žutu opasnost" i slične sablasne slike, zastrašujuće i izobličene predrasudama. Prošla su i vremena u kojima se ono što je naše moglo prikazati samo ponižavanjem drugoga, a negativnom Budinu liku suprotstavljati pozitivan lik Isusa.

Ozbiljno kršćansko proučavanje budizma, na koje sam se neprestano mogao pozivati, oslobodilo se u najvećoj mogućoj mjeri "farizejstva", emocionalnih sudova i predrasuda. Čak ni oficijelno učenje Katoličke crkve - kao što smo vidjeli - danas više ne osporava da čovjek i kao nekršćanin može imati visoke moralne ideale, a kao budist pravu religiju. Baš naprotiv: istinski dijalog smislen je tek pod pretpostavkom uzajamnog ozbiljnog shvaćanja. I moji su odgovori željeli pomoći da se nadiđu "stare misaone šablone apologetike", kao što su "indiferentni Buda" i "suosjećajni Isus"; stoga su nepristrano - poslije iscrpne analize osnovnih zajedničkih crta - uspostavili razliku između "suosjećajnog Bude" i u predanosti "trpećeg Isusa".

Prošla su dabome i vremena u kojima su budisti sa svoje strane, upućujući na opisane kršćanske slike Boga ("svemoć", ' 'Božja diktatura"), unaprijed mogli odbacivati raspravu o pitanju apsoluta. Prošla su i vremena u kojima su budisti, upućujući na svoj "racionalniji", "znanstveniji" filozofijski sustav, mogli proklamirati svoju superiornost spram kršćanstva.

Moji su odgovori nastojali dokazati da je i u budizmu, preko indijskog izvora, ostalo virulentno pitanje o apsolutu, i da su ga utjecajne škole i re- prezentanti budističke misli shvaćali krajnje ozbiljno - činjenica što je mnogobrojni kompetentni zapadnjački poznavaoci budizma danas iteka

ko uzimaju na znanje. U procesu napornoga uživljavanja u religiozni svijet budizma mogao sam i sam iskusiti da se, čak i u najtežoj točki pitanja

0 apsolutu i oslobođenju, naizgled nepomični međaši mogu pretvoriti u potpornje u mostu rastućeg sporazumijevanja - ako ne ostanemo skromno sjediti na njima, kao apologeti s obiju strana, koji često padaju u takvu napast.

Kao kršćanski teolog, pritom sam morao i želio polaziti od "posve određena, točno definirana kršćansko-teološkog načina motrenja i od jasno razgraničene pozicije", koja dakako nije proizvoljna, nego historij- sko-kritički potvrđena pozicija, oslonjena na modernu egzegezu i povijest dogmi. Uza sav vjernički identitet, kakav se naravno pretpostavlja i u budističkog partnera u dijalogu, moji su odgovori bili samokritični u najvećoj mogućoj mjeri, unaprijed otvoreni za dijalog i po tendenciji inkluzivno orijentirani, a da pritom nisu opravdavali bilo kakvo krivo "iz-jednačavanje".

Glede "velike raznolikosti budističkih religijskih oblika" koji su nastali u povijesti, za metodu što sam je primijenio biloje upravo karakteristično

1. što se već u prvome odgovom pozivala na izvor - kako na historijskog Gautamu, tako i na historijskog Isusa, i što je svaki novi oblik budizma (kao i kršćanstva) kriterioloski mjerila prema tom izvoru; no pritom

2. nije unaprijed diskvalificirala nijedan od kasnijih povijesnih velikih budističkih oblika religije, kao što je "budizam vjere", nego je svaki od njih razumijevala "u njihovu vlastitom unutrašnjem smisaonom sklopu", u okviru teorije paradigmi priznavala im unutrašnju logiku, a odatle i pravo da egzistiraju kao budizam; upravo je tako ipak

3. izbjegavala uzajamno poništavanje različitih budističkih oblika ili paradigmi, i apologetsko neprestano izvlačenje onoga "što najbolje odgovara dotičnoj problematici"; da bi tako naprotiv

4. vodila dijalog sa svim važnim budističkim religijskim, oblicima - od izvomog budizma preko triju kola pa do zena i shina, pri čemu se u usporedbi uvijek upućivalo i na različite kršćanske paradigme.

Pritom sam potpuno ozbiljno shvatio i s kršćanskim pozicijama usporedio lik budizma što ga je Heinz Bechert prikazao na historijsko-kritičkoj bazi. No dijalog koji bi. na zapadnjačko-intelektualistički način razumijevao budizam isključivo kao "religiju uma" vjerojatno bi promašio i zbilju

1 dinamiku življenoga budizma, kako ih opisuje Heinz Bechert. Jer, već smo u njegovoj trećoj ekspoziciji slušali o daljnjem "okretanju kotača nauka", a ja sam nagovijestio da ćemo se vratiti ne samo problematici tantričkog budizma, danas veoma važnoj, nego i jednako važnoj problematici zen budizma i amidizma. To će nam pružiti priliku da se pozabavimo pitanjima o posrednicima spasenja, putu spasenja i sredstvima spasenja, konkretno o budologiji i kristologiji, o spasenju vlastitom ili tuđom moći, i - najprije - o značenju seksualnosti i meditacije u religiji.

Smjena paradigmi od velikih kola do dijamantnih kola

Zapazili smo već mnogo onih formi budizma, raširenih ponajviše u Nepalu, Tibetu i (u neerotskom obliku) u Japanu, koje se mogu označiti kao *vajrayana, dijamantna kola*: ezoterično-okultni budizam u kojem veliku ulogu imaju magija svake vrste, zagonetan jezik, ali i šaktistički obilježene seksualne prakse. "Treći okretaj kotača nauka"? To pitanje možda još nije dovoljno objašnjeno, ni povijesno ni sustavno. No gotovo je neosporno da je pet stoljeća poslije obrata u mahayanu, oko sredine l. tisućljeća poslije Krista, došlo do nove velike smjene paradigmi. Još uvijek budizam? Da, ali "presvučen" u novo "ruho" (tantra) religijskih praksi i nauka. Jer, za tu paradigmu vajrayane (dijamantnih kola), koja je u mnogome pogledu već bila pripravljena u prethodnoj paradigmi mahayane, vrijedi:

- Predbudističko-indijske predodžbe poput ponovnog utjelovljenja i karme te prakse kao što je meditacija ostaju doduše zadržane.
  Ali: oštra razgraničenost spram hinduizma, koji sada ponovno nadire (makar iz defenzive), briše se u korist približavanja što ga se često označavalo kao "re-hinduiziranje" budizma; umjesto joge potpuno usmjerene na duhovnu koncentraciju, utonuće i pronicanje, sada je u tantri joga usmjerena na vlastito tijelo - ono sada nije toliko mjestom prolaznosti koliko je mjestom spoznaje.
- Još uvijek doduše postoji ' 'utjecanje Budi".
  Ali: napušta se povezanost svetih knjiga s historijskim Budom Gauta- mom, povezanost koja je još u mahayani izuzetno važna (makar često fingirana), a vlastita se koncepcija smjelo povezuje s figurom mitološkog Bude.
- Još uvijek doduše postoji ' "utjecanje dhanni".
  Ali: ono ritualno, magijsko, okultno i mirakulozno - ranije u najboljem slučaju trpljeno na rubu - sada se pomiče u središte: magijske svete formule (mantre), forme (mandale), geste (mudre) i rituali (i plesovi) postaju središnjim sredstvima spasenja, na kraćem putu trebaju omogućiti sjedinjenje s Budom, koji jest apsolut.
- Još uvijek doduše postoji "utjecanje sanghi".
  Ali: red se pretvara u manje ezoterijske grupe posvećenih (jogina), koji se bezuvjetno podređuju nekom duhovnom vođi (guruu), štuju neko božanstvo ili bodhisattvu kao zaštitnika, i oko kojih se stvaraju javne kultne zajednice. Njihovim idealom više nije monaški svetac shrava- kayane (arhat), koji traži spasenje za samoga sebe, niti mahajanski svetac (bodhisattva), koji okrenut svijetu ponajprije nastoji spasiti ljude oko sebe, nego sveti mag (siddha), obdaren natprirodnim moćima, koji svoj cilj često postiže na mirakulozan način. Ono što se iskusi u transu pritomje stvarnije od povijesnih činjenica, osoba, mjesta i djela.

Ovdje se razorno očitovala temeljna napetost između monaške i laičke pobožnosti, koja je budizmu bila svojstvena od samoga početka i kojaje

već u mahayani došla do izražaja. Izvjesno, tantrici opravdano kritiziraju (čuli smo o tantričkom lutajućem monahu Tsi-li-pau) tradicionalno budističke monaštvo i organiziranu religiju: hinjenu pobožnost, prenemaganje, samouvjerenu kreposnost, akademsko-intelektualističko mudrovanje i prazne rituale. Usprkos tomu, kritičkom se promatraču nameće pitanjeje li ovdje Budina poruka samo prevedena u drugačiji opći okvir, drugu paradigmu, ili je u bitnim dijelovima ipak napuštena. Kršćanskom je teologu u dijalogu naročito teško baviti se onom drugom glavnom formom dijamantnih kola, onom šaktističkom tantrom koja je usmjerena na žensku silu ili božanstvo; u tom se slučaju i prosuđivanje europskih znanstvenika koleba između moralističkog negodovanja i opravdanja neopterećena moralom.

Religioznost i seksualnost

Nemoguće je previdjeti da su upravo kršćanima izuzetno strani svi ti tan- trički sustavi, a pogotovu šaktističke prakse, straniji od svega što smo dosad upoznali u hinduizmu i budizmu. Moramo se ovdje zadovoljiti sljedećim kratkim diferenciranjem stava.

l. Kršćansko vrednovanje istočnjačkih "tajnih nauka" i "kultova" ne smije proizlaziti *ni iz kakve nesklonosti spram tjelesnosti i seksualnosti.* Seksualnost pripada naravi čovjeka kao stvorenja; valja je teološki interpretirati, a ne obezvređivati. Upravo građansko-zapadnjačko kršćanstvo bilo je i jest podložno svojevrsnom stoičko-gnostičko-manihejskom neprijateljstvu spram tijela, spola i žene; to se neprijateljstvo zapadnom kršćanskom duhu prenijelo ponajprije preko starijeg Augustina (spolni užitak samo u svrhu produženja vrste) i preko srednjovjekovnih i novijih papa (Inocent IU: "Ta tko ne zna da se čak ni bračno priležništvo nikada ne odvija bez putenosti tijela, žara razvrata i gnusobe libida" /"De con- temptu mundi", pogl. IV/). Stoljećima su kako katoličko-celibatski tako i protestantsko-puritanski crkveni muževi do danas (sprečavanje začeća!) u Europi i Americi, ali i u azijskim, afričkim i pacifičkim "misijskim područjima", pokušavali provesti rigorozno-licemjeran seksualni moral, koji potiskuje i ugnjetava što god više može svu neopterećenu radost u osjetil- nom, tjelesnom, spolnom području.

Pritom i kršćani imaju u svojoj izvornoj tradiciji neosporna polazišta za to da se međuljudska, pa ni seksualna iskustva ne trebaju tabuizirati, i da čovjekov govor tijela može naći svoje tumačenje u religioznom jeziku simbola. Muškarac *i* žena stvoreni su na Božju sliku; erotska ljubav među muškarcem i ženom u Starom zavjetu ne samo da se prihvaća kao samo- razumljivost, nego se u Pjesmi nad pjesmama čak pjesnički veliča. Prema Isusu, to što muškarac i žena postaju jednim tijelom nije ništa demonsko, nego je volja Stvoriteljeva, a u Poslanici Efežanima čak se pretvara u simbol odnosa Krista i Crkve. U svakom slučaju, bavljenje šaktizmom može kršćane iznova podsjetiti da se ljudska seksualnost nipošto ne mora religijski ograničavati u arhaičnom stidu, nego da ona ima - upravo kada

omogućuje dubok međuljudski susret - svojstvo znaka, da upućuje na iskustvo nečega apsolutnog. Kršćanski će se temeljni stav prema seksualnosti kretati između dvaju ekstremnih polova: između stava budističkog monaha, koji radikalno razdvaja seksualnost od najviše sreće nirvane i odriče se svake seksualne djelatnosti te, s druge strane, stava tantrika, za koga se u izvršenju seksualnog čina "u jedinstvu apsoluta podudaraju ja- stvo i svijet". Kršćanski temeljni stav neće seksualnost niti nijekati niti apsolutizirati, nego će je interpretirati u njenoj partikularnoj sreći kao znakovito upućivanje na obuhvatniju, trajniju sreću.

2. Izuzetno pozitivno značenje ženskoga načela u šaktističkom tantriz- mu - u njemu dubinska psihologija prepoznaje iskonsku potrebu za ženskim arhetipom, prisutnu i u marijanskoj pobožnosti - također može osvijestiti kršćaninu koliko je žensko u kršćanskom nauku i crkvenoj praksi bilo tlačeno i potiskivano, u kolikoj je mjeri kršćanstvo postalo patrijarhalnom religijom. Kršćani su izazvani na "relecture" vlastitih tradicija, čvrsto povezanih jezičnih kodova i uvriježenih predrasuda i praksi. Pritom ne smijemo govoriti o "samorazdvajanju apsoluta" na mušku i žensku silu. No danas bi - u dobu "feminističke teologije" - sve kršćanske teologije morale poći od toga da se "Bog" ne pojavljuje kao svojevrsno *načelo muškosti,* nego - ako već želimo govoriti u slikama - u sebi obuhvaća i ujedno transcendira muško i žensko u svojevrsnoj "coincidentia oppositorum". Konkretno: ako kršćani i dalje nazivaju Boga ocem, onda moraju postati svjesni jednostranosti takvoga simboličkog jezika. Rabimo li takve simbole u "drugoj naivnosti", budimo svjesni da se "Otac" više ne može razumijevati kao izraz Božje muške prirode, nego da ga moramo metaforički odgonetnuti kao silu koja je spremna na pomoć i kao blisku skrivenost koja uključuje i majčinsku prirodu. Jer, muškarac Isus iz Naza- reta već prema Novome zavjetu ne navješćuje Božju muškost, nego Božju čovječnost, čovjekoljubivost, filantropiju; teološki je relevantno: Riječ Božja postalaje čovjekom (ne muškarcem).

Američka teologinja Rosemary Radford Ruether s pravom naglašava: "Bog je oboje: muško i žensko, kao i ni muško ni žensko. Za Boga nam je potreban inkluzivan jezik koji živi od slika i iskustava obaju spolova. Ta inkluzivnost ne bi trebala uroditi većom apstraktnošću. Apstrakcije često skrivaju androcentrične pretpostavke i sprečavaju potresanje muškoga monopola u govoru o Bogu, kao u rečenici: »Bog nije muško. On je Duh.« Inkluzivnost se može postizati samo ako se za božanstvo (»God/ess«) rabe i ženske i muške metafore" ("Sexism and God-Talk", 1983, str. 67).

3. Sveukupni *šaktistički tantrizam ne smije se tako jednostavno obezvređivati kao kult seksualnosti* ili čak kao seksualna razuzdanost. U mnogim slučajevima riječ je o dubokim religijskim sustavima i praksama koji potvrđuju seksualnost kao stvoriteljsku silu čovjekova života, a seksualnu komunikaciju pokušavaju uključiti u religiju kao najdublju komunikaciju među ljudima. Kao što se nadaje iz temeljitih istraživanja Mircea Eliadea ("Le Yoga", 1960) i Agehanande Bharatija ("The Tantric Tradition",

1965), upravo povezanost joge i seksualnosti u izvornom hinduističkom tantrizmu ne smjera na puko zadovoljenje prolaznih "potreba", nego na sublimiranje seksualnosti: na izbavljenje i sjedinjenje s apsolutom. Nadalje, ne može se previdjeti da ti kultovi dolaze iz socijalno prikraćenih i potlačenih društvenih slojeva naroda i da tako ne žele samo općenito religiozno izraziti laičku pobožnost, nego upravo slojeve i dimenzije u čovjeku koji su često potisnuti. Pritom ravnopravnost žene i irelevantnost kasta imaju ulogu koju ni društveno ne možemo potcijeniti. Ne bi se dakle trebalo osporavati da i u ovim, kršćanima tako stranim kultovima *može* biti riječ o *pravoj religioznosti.*

4. Povjesničari nas doduše upozoravaju da se procvat tantrizma u 6/7. stoljeću podudara s propadanjem indijskog budizma. Veza između tih dvaju procesa možda bi se morala još podrobnije istražiti. Jer, vanjski progoni, od strane Huna u 6. stoljeću, šivaističkih kraljeva u 7. stoljeću i muslimana od 8. stoljeća, nedvojbeno su u ll. stoljeću presudno oslabili Budin nauk u njegovoj domovini i konačno ga u 13. stoljeću zatrli svojom politikom uništavanja. No bile su to i pojave dekadencije, postupno sve izraženije u budističkim samostanima koji su se sve više bogatili zemljišnim posjedima i slugama. Valjalo bi još podrobno ispitati koji su bili *negativni učinci tantrizma,* kako ih primjerice opisuje R. C. Mitra, u izuzetno promišljenoj studiji "The Decline of Buddhism in India" (1954). Ovdje se postavlja načelno pitanje:

Protuslovlje spram Budina nauka?

U svojoj ekspoziciji Heinz Bechert naglašava da šaktizam, budući da osim magije i konzumiranja alkohola aktivira upravo sile seksualnosti, ne predstavlja puku prilagodbu jednog te istog budizma drugačijim okvirnim uvjetima, nego *stoji u protuslovlju s naukom samoga Bude,* koji je od monaške zajednice zahtijevao suzdržavanje, i to posebice u seksualnom području. U tantrizmu se možda posebno snažno očitovala činjenica da se već u mahayani historijski Buda često zamjenjivao bezvremenim budin- skim načelom i da je općenito nedostajao jednoznačan razlikovni kriterij. Svakako, možemo se samo složiti sa sudom Helmutha von Glasenappa: "Jasno je da su ovdje priznati predodžbe i rituali koji su naravi staroga budizma posve strani, čak preokreću njegove nazore u pravu suprotnost; jer, prema palijskom kanonu Buda je bio protiv svih tajnih nauka i navi- ještao je asketsku stazu oslobođenja. Stoga vajrayani nikada nije nedostajalo protivnika iz tabora sljedbenika predaje" ("Pfad zur Erleuchtung" /Staza do prosvjetljenja/, 1956, str. 14).

Kako dakle stoji s budizmom (kršćanstvom), u kojemu Buda (Krist) *i* njegov nauk više nisu mjerodavni? Što znači da se tantrizam "pretvorio u nešto radikalno drugačije" od "Budina nauka", jer u bitnim crtama protuslovi monaškoj životnoj preobrazbi, za kojom prema Budi valja težiti, i da pretvara duhovno Budino prosvjetljenje u orgljastički seksualni čin oslobođenja od robovanja institucijama, moralnim i ritualnim konvencija-

ma, kao što to primjerice dolazi do izražaja u onoj hagiografiji najslavnijeg tibetskog sveca i tantričkog učitelja Drukpe Kunlega iz 16. stoljeća (do sada skrivanoj i tek 1980. prevedenoj na engleski)? Mogu li "lakoumni život i prostački spjevovi" toga "svetog luđaka" (prema njemačkom naslovu iz 1982) doista biti "izvrstan medij" za prenošenje "tradicije tibetskog budizma", kao što ih veliča urednik Keith Dowman (str. 11)?

Kriterijološko pitanje postavlja se ovdje glede zloupotrebe *i* upotrebe: u kojoj je mjeri sve to još budističko? lli - ako je poteklo iz pučkih kultova - u kojoj je to mjeri ikada bilo budističko? Ne moramo biti opterećeni za- padnjačko-kršćanskim predrasudama ako pitamo: ne utire li se put seksualnom libertin izmu (dobrodošlom za mnoge svjetovne zapadnjake), promiskuitetu i amoralnom egoizmu, koji partnera čine sredstvom, ako sada "rubne pojave" poput seksualnih praksi i magijskih manipulacija svih vrsta postaju "središnji put oslobođenja" i tako se pojavljuju posve lišeni onoga što je izvomo stajalo u središtu budističkog puta oslobođenja: lišeni ćudoredne preobrazbe života, askeze, spoznaje, meditacije? Uza svo opravdano uzdizanje žene u ravnopravna partnera: trebaju li se sada slasti apsoluta i najviše spasenje doživljavati upravo u sakralnom spolnom sjedinjenju bez ikakva etičkog korektiva, kao što smo čuli u ekspoziciji i kao što to i na Zapadu propagiraju mnogi gurni?

Što god da se kazalo o inicijaciji i preparaciji, o sublimiranju seksualnosti, nužnom stupnju savršenosti i navodno već realiziranoj budinskoj prirodi: može li to potisnuti kritička pitanja? I unutarbudistička kritika započinje odavde: kršćani i velika većina budista slažu se u tome da i u biološkom nagonskom ponašanju treba biti etičkog reda, da seksualnost u načelu spada u brak (koji se partnerski zaključuje i treba se partnerski živjeti), a ne u kultnu praksu - ponaprije ne u kultnu praksu gdje je moguće izmjenjivanje različitih partnera, gdje je gotovo neizbježna zloupotreba religije u seksualne svrhe i zloupotreba seksualnosti u religiozne svrhe, kao što je slučaj s veoma rasprostranjenim fenomenom prostitucije u hramovima.

Budući da reflektiramo zloupotrebu religije i seksualnosti, kojaje bila i jest moguća u svim religijama, iznova se postavlja osnovno pitanje za sve religije: može li religiozna svrha posvetiti sva sredstva? Je li u službi religioznoj predanosti sve dopušteno? Smije li se religijski zapovijedati ono što konačno postaje nečovječnim, što čovjeka obeščašćuje, oštećuje, čak uništava?

Možda nijedan oblik budizma nije toliko problematičan kao ezote- rično-erotski budizam. I to ne samo iz motrišta kršćanstva i samih budističkih izvora, nego i općenito, glede funkcije religije u sveopćem dobru čovjeka. Svakako je otvoreno pitanje u kojoj je mjeri upravo šaktističkom budizmu potrebno demitologiziranje, demistificiranje i humaniziranje. Sa svom prešnošću ovdje je postavljeno pitanje o *kriterijima uzajamne kritike* u dijalogu među religijama.

No kritika ne smije biti pretjerana: šaktizam predstavlja u budizmu rubni fenomen. Bilo bi posve pogrešno kada bismo upravo tibetski budizam

jednostavno identificirali s njegovim šaktističkim oblikom. Osim "ljevorukog" (šaktističkog) postoji i "desnoruki" budizam, osim crvene sekte postoji i oficijelna žuta sekta. I valja samo zaviriti u dokumentarne spise s uvodom 14. dalai lame, "Practi^ and Theory of Tibetan Buddhism" (ur. L. Sopa i J. Hopkins, 1976; njem.: "Der Tibetische Buddhismus", 1977), i "Tantra in Tibet" (ur. J. Hopkins, 1977; njem. 1980), pa ćemo ustanoviti kako je sav "desnoruki" budizam potpuno usmjeren na meditaciju.

Moramo se sada okrenuti budizmu meditacije, koji je i teorijski i praktično od najvećeg značenja; u ekspoziciji Heinza Becherta o tome se naime samo ukratko govorilo.

Budizam meditacije

Drugačije nego u prirodnoj znanosti, gdje matematika i eksperiment s vremenom mogu iznuditi smjenjivanje stare paradigme, u religijskom području stare paradigme nipošto nužno ne nestaju. One često stoljećima postoje pored novijih, u tradicionalističkoj, ali i u veoma prilagođenoj formi. Svaki historijski prikaz, prinuđen da se koncentrira na novo stanje, pretpostavlja kaoveću ili manju samorazumljivost da tu i dalje neupadljivo živi ono staro.

Tantrizam predstavlja novi razvoj budizma na indijskom i nepalsko-ti- betskom tlu. No osim u Indiji, kao što smo čuli u ekspoziciji, u Kini je gotovo istodobno došlo do dvaju novih razvoja, dviju paradigmi kojima bi u istočnoj Aziji mogla pripadati budućnost: osim budizma vjere (ami-dizam), o kojem ćemo govoriti kasnije, pojavio se budizam meditacije - kineski *ch 'an,* japanski zen: razvijao se kad i tantra, u drugoj polovici 1. tisućljeća, doživio je procvat u Kini od 8. do 13. stoljeća, a već na početku 13. stoljeća uspio je prodrijeti u Japan.

Sada su za budizam od samoga početka - više nego određene liturgijske prakse ili određen filozofijski sustav - bile karakteristične *meditacij- ske vježbe*; čovjeka obuzeta zaslijepljenošću, mržnjom i žudnjom, ukratko sebičnošću, trebale su dovesti do pozornosti, sabranosti i duhovnog oslobođenja, do utonuća u postojeća četiri stupnja i tako do oslobađajućega znanja: da sve stvari - uključujući i onoga koji meditira - nastaju i prolaze uvjetovano, da su bez supstancije i stoga ispunjene patnjom, i da će oslobođenje od svake žudnje i prianjanja donijeti i konac patnje. Nema mudrosti bez koncentracije mišljenja: bez koncentracije koja ne smije obogaćivati duh idejama, nego ga treba isprazniti od svih ideja. Najbolja meditacija jest bezobjektna meditacija.

Meditacija kao sredstvo samodisciplíniranja od početka je pripadala Budinoj "osmerostrukoj stazi". Usprkos tomu, ne može se previdjeti daje meditacijau theravadskim zemljama poput Sri Lanke potpuno potisnuta u korist budističkih nauka, obreda i zasluga, i da većina monaha, čak i u Tajlandu i Burmi, jedva prakticira - naravno, uvijek visoko cijenjenu - meditaciju.

Da je u zenu meditacija iznova u samom središtu, to se nadaje već iz same riječi: kao što smo čuli u ekspoziciji, riječ "zen" znači upravo "me-

ditacija". Drugačije od dmge glavne struje kinesko-japanskog budizma, amidizma, zen naglašava izravno, neposredno iskustvo i prosvjetljenje pojedinog čovjeka, i utoliko se poziva na nešto iskonski budističko.

Nedvojbeno je da postoje paralele između kineskog zena i istodobne indijske tantre, budući da su oboje usmjereni protiv tradicionalnog budizma. Ipak, dok tantru možemo razumijevati kao novu *sinkretističku* paradigmu koja je preuzela sve moguće elemente iz hinduizma i raznih pučkih kultova, zen je prije *reformacijska* paradigma, posvećena *koncentraciji, pojednostavnjenju i pounutrasnjenju.* Dakako, od slabo razvijene historijske svijesti budizma nećemo smjeti očekivati patetično refonma- torsko " natrag k izvora". Štoviše, čovjek ovdje i sada mora posta ti svjestan svoje budinske naravi. No u zenu se ne mogu previdjeti sljedeće tendencije:

- Nasuprot svom pretjeranom tradicionalnom štovanju Bude i uobičajenom neprepoznavanju njegove uloge ("tko sretne Budu, neka ga ubije"), novo *ozbiljno shvaćanje izvornog Bude* kao putokaza na koji se zen poziva preko legendarnog lika indijskog monaha Bodhidharme (navodno početak 6. stoljeća) i drugih patrijarha zena.
- Nasuprot svom previsokom vrednovanju filozofskih apstrakcija i suptilnosti, obreda i slika, nasuprot svom intelektualiziranju i sistcmatizi- ranju u bezbrojnim komentarima i subkomentarima, nasuprot svim kompliciranim, a ipak beskorisnim kozmološkim i filološkim teorijama škola, povratak *jednostavnom duhovnom nauku,* koji želi pokazati praktičan put do prosvjetljenja, put iskustva, meditacijske prakse. Tako čovjek postiže prosvjetljenje ili nakon, postupne mirne pripreme (prema školi soto zena) ili pak sasvim iznenada (prema školi rinzai).

  Nasuprot svom "crkvenom" okamenjivanju i svom "bonzovskom" klerikalizmu tradicionalnog budizma, koji više nije mogao proizvoditi ar- hate (theravada) ni bodhisattve (mahayana), *otvaranje budističke zajednice*: prosvjetljenje u ovome životu mogu postići i laici, a često ga i postižu, ponekad u neočekivanim stvarima i običnim postupcima svagdanjeg života. Svi mogu osvijestiti budinsku narav, koja prebiva u dubini svakoga čovjeka. Ovdje idealom nije mag kao u tantri (siddha), nego rOshi, koji živi kao i običan čovjek, a ipak je iskusio prosvjetljenje, "prazninu" svih stvari: u svijetu, a ipak distanciran; pasivan, a ipak aktivan.

I u ovoj se paradigmi dakle u korist laika pomakla temeljna napetost između monaške i laičke pobožnosti, iako je upravo zen tek nakon drugog svjetskog rata djelomice napustio svoj elitni karakter. Novo je bilo sto monasi više nisu trebali samo prositi, nego i raditi; nov je naročito težak tjelesni odgoj, kojemu se u zen meditaciji svatko mora podvrći: ne samo sjedeći stav (zazen) u lotosovoj poziciji, duboko disanje i isključivanje misli, nego i strog nadzor učitelja zena, udarci štapom, k tome i čudne priče, nejasne izreke i zagonetke (japanski: kOan), o kojima se ponekad može razmišljati godinama, kao što pokazuje primjer što smo ga čuli u ekspoziciji.

Jedan drugi koan glasi: "Gdje vidiš ništa? Kada vidiš ništa? Koliko je staro ništa...?" No upravo se u japanskom zenu "ništa" ili "praznina" ne smije razumijevati nihilistički, nego kao opis neodredive posljednje zbilje. Zen potvrđuje da čovjek može prevladati dualizam, "ja" i apsoluta i tako dospjeti do praznine, do apsoluta, kao što je to u našim danima iznova protumačila škola Kioto. Prema budističkom nauku, uzbuđeni, preplašeni, otuđeni čovjekov duh nalik je moru šibanom olujom, u čijim se strujama ne mogu zrcaliti mjesec i zvijezde. Potrebno mu je umirenje pomoću vježbi u kojima prestaje prisilna aktivnost, čak i aktivnost diskurzivnog mišljenja. Potrebna mu je intenzivna koncentracija (sanskrt: sam- adhi) da bi konačno mogao doći do prosvjetljenja (sanskrt: bodhi, japanski: satori); pritom nije isključena opasnost od halucinacija (japanski: makyo = privid) i živčanih slomova (mahnitost zena). Tko vježba zen, taj znade da prosvjetljenje doduše može zaskočiti čovjeka i u sva- kodnevici, ali i da se na prosvjetljenje često može uzalud čekati godinama. U smislu izvornog budizma, zen dakle polaže svo svoje pouzdanje u čovjekov doživljaj identiteta, u *"vlastitu moć" (jiriki).* Ipak, prosvjetljenje se ne može jednostavno producirati metodično-planski. Ne, i za zen vrijedi: tko želi iznuditi prosvjetljenje, taj će ga promašiti! Konačno će ga postići samo čovjek bez vlastite volje, čovjek koji nije zaokupljen sobom.

U kritičkom motrenju možda se ne bi smjelo prešutjeti da upravo u zenu govor o ukidanju svih suprotnosti u "praznini" često daje prednost imuniziranju spram svake kritike: odbacuju se precizni izvještaji o vlastitom nauku i vlastitom djelovanju (tko iskazuje "ništa", ne može ni biti kritiziran!). Odatle se to očituje posebno u etici. Koliko god disciplina zena imponirala (s njom i ideal čovjeka kojega više ništa ne može uzdrmati), ona se može upotrijebiti, ako se zapusti etička dimenzija, u sve moguće svrhe, čak i za militarističke (nepromišljeno herojstvo, moralna ravnodušnost i spremnost na sve). No kakav je kšćaninov osnovni stav prema "biti" zena, prema meditaciji, koja se veoma često suprotstavljala kršćanskoj molitvi?

Meditacija ili molitva?

U konkretnom vjerskom. životu čovječanstva postoji naravno širok spektar spiritualnih stavova i djelatnosti. Ipak, posve u skladu s dvama temeljnim oblicima religioznosti, mogu se razlikovati i *dva temeljna oblika "molitve"* (u najširem smislu): proročka molitva i mistička molitva, meditacija. Pokušat ćemo - nadovezujući se na klasično djelo "Molitva" /Das Gebet/ Friedricha Heilera - oštro profilirati tu razliku, konfrontirati proročku molitvu u biblijskom obliku s mističkom molitvom, bolje meditacijom, kakvu smo već upoznali u vezi s hinduizmom, ali je ondje nismo mogli obraditi.

Kako se odvija *molitva u Bibliji?* Molitva pobožna (ili manje pobožna) čovjeka u Bibliji se zbiva začudno samorazumljivo, jednostavno - posred života i iz njega: naivno "otvaranje srca" u skromnosti i nepomućenom

realizmu. Sve je potpuno usmjereno na Boga: molba za uslišenje, pomoć, milosrđe, milost, spasenje za sebe, za druge, za narod. Ovdje se slobodno razvija molba, ali i hvala, slava i veličanje.

Ali, koliko godje biblijska molitva tijekom povijesti mogla biti fiksirana u fonnulama, liturgijski stilizirana, istančana, a ponekad čak povezana s asketskim postupcima:

Biblija zapravo ne poznaje govor o metodama, sistematici, psihotehnici molitve;

ne poznaje stupnjeve molitve kojima bi trebalo kročiti;

niti uniformiranje religioznog doživljaja;

.....niti psihologijsku refleksiju molitve, uza svu kritiku molitve i žrtvovanja;

niti autoanalize i asketske napore kojima se postižu određena duševna stanja.

Umjesto toga, naivno nereflektiran "razgovor s Bogom": očitovanja vjere, nade, ljubavi, zahvale, slave i molbe - u velikoj individualnoj raščlanjenosti i raznolikosti.

Kako se sada od toga razlikuje *mistička molitva ili meditacija*? Meditacija mističkog čovjeka zbiva se u oslobađanju od svijeta i vlastite strasti, u uvraćanju u nutrinu. Metodično i sustavno, ona treba dovesti čovjeka do posljednje zbilje - shvaćene kao "punina" (u hinduizmu) ili "praznina" (u budizmu): od izvanjsko-osjetilnog do unutrašnje-duhovnog, do utonuća u apsolut ili do ulaska u nirvanu, do ispunjenja ili do ugasnuća. Sve to u postupnom napredovanju, kako bismo to mogli reći u tradicionalnim zapadnjačkim kategorijama:

najprije voljna *koncentracija,* često napeta i izazvana fizičkim i psihičkim sredstvima;

potom *kontemplacija,* oslobođena, otvoreno-pasivna, u samozaboravu;

konačno *ekstaza* u ushićenosti ili utonuću, u kojoj se čovjek gubi u neizmjernoj punini apsoluta ili u vječnom spokoju nirvane.

No ovim je već naznačeno: nijedan od osnovnih tipova "molitve" nije se naravno tijekom povijesti tradirao u čistom obliku. Preko *križanja* mističke pobožnosti - ili s primitivnim pučkim religijama ili s pobožnosti utemeljenoj na vjeri - na Istoku i Zapadu dolazilo je do mnogobrojnih *različitih očitovanja mističke religioznosti:* više toplo afektivne ili hladno neafektivne, erotske i li duhovno pročišćene, kultne ili nekultne, fantazij- ski pjesničke ili razumski refleksivne, apersonalističko-monističke ili per- sonalističko-teističke... Ipak, ne može se previdjeti zajedništvo različitih mističkih očitovanja (usprkos personalističkom vokabularu). Mnogi momenti ove istočnjačke pobožnosti iznova se pojavljuju u prostoru kršćanstva: u njemačkoj, nizozemskoj, francuskoj, španjolskoj mistici.

Nećemo međutim, uza sva križanja i miješane oblike, smjeti umanjivati osnovnu razliku između biblijske i mističke molitve. Promotrimo li posebice način na koji *Novi zavjet* govori o molitvi i način na koji se molitva ondje prakticira, onda ćemo moći zaključiti samo jedno: mistički molitveni stav može kršćanima biti važan, ali nikada neće moći polagati pravo na

normativnost! Izvjesno, *"molitveni vodič"* s različitim stupnjevima molitve - visoko cijenjen i u kršćanskom monaštvu, a potom preporučan, naučavan, prakticiran i u tradicionalnom svećeničkom obrazovanju i u sustavu egzercicija - uvijek će imati psihološko-pedagošku funkciju: opisivanjem i analizom pojedinačnih faza molitve, molitelj može sebi i drugima pribavljati sve veću jasnoću, može se baviti samokritikom, može se posve usmjeriti na apsolut. Ali, uzmemo li za kritičko mjerilo Novi zavjet, taj molitveni vodič za kršćane nipošto neće biti konačna vrijednost. Dakle, uza svo divljenje spram velike Terezije Avilske, te genijalne žene koja spada među najznačajnije mistike u povijesti religije: niti u Novom niti u Starom zavjetu nema ideala unutrašnje molitve ili molitve srca, nema nikakvih zahtjeva za promatranjem, opisivanjem i analizom mističnih doživljaja i stanja, ne može se razabrati nikakav stupnjevani vodič mističke molitve sve do ekstaze, nema naglašavanja one molitve koja pretpostavlja posebnu religioznu nadarenost.

Koliko su samo često duhovni odgajatelji duhovno ugnjetavali dobrohotne ljude, koji za takvu molitvu nisu imali ni dara ni interesa, mističko- spiritualnim idealima (ali bez zen budističkog smisla za lijepo, primjerice u ikebani, vrtlarstvu, kaligraflji, slikarstvu, plesu i poeziji); koliko su im samo često usađivali osjećaje krivnje i otežavali, ili čak onemogućavali molitvu! U načelu vrijedi (ovdje mogu razviti samo nekoliko osnovnih pravila): duhovno zahtjevnijim oblicima molitve kršćani se mogu, ali ne *moraju* baviti! Nipošto ih ne smijemo pretvarati u dokaz posebne kvalitete kršćanskog, ili čak u ezoteričnu povlasticu duhovne elite, koja se znade uzdići iznad "prosječnih molitelja". Većini ljudi više bi se pomoglo preporukom kratkog zastanka u zahvali i molbi, prije jela ili spavanja, u Isusovu duhu ("ne izgovarajte isprazne riječi kao pogani", Mt 6,7), nego neispunjivim zahtjevima za meditiranjem. Mistička molitva jest karizma, ali ne i najviša. Ona može služiti u nasljeđivanju Krista koje doseže vrhunac u ljubavi, ali može - postane li samosvrhovitom - i udaljiti od njega.

Kršćanska meditacija i budistička molitva

Ipak, oprečnost koja priozlazi iz proročkog ili mističkog izvora ne smije se sada zaoštravati do načelne isključivosti. Već u vezi s hinduizmom pokazalo se naime da je uzajamno prožimanje i obogaćivanje potpuno moguće, i da je pripravljeno višestrukim križanjima proročke i mističke pobožnosti u religijskoj povijesti čovječanstva. Jer, čak i u dubljoj kršćanskoj perspektivi, punina se dobiva samo na temelju ispražnjenja, život samo kroz smrt, novi bitak samo kroz predavanjem sebe. Tako je i u osobnoj pobožnosti *konvergencija* potpuno moguća; jer, kršćani se bave istočnjačkim, tehnikama meditacije, a budisti prakticiraju forme molitve koje se kršćanima čine posve bliskima. Znači:

1. Ne postoji samo budistička, nego postoji i *kršćanska meditacija:* istočnjačka meditacija - ako nije, kao danas joga na Zapadu, degenerirala u svojevrsnu psiho- i socijalnoterapeutsku tehniku opuštanja - ljudima Za-

pada, kao i kršćanima, može biti kritički katalizator u spoznavanju vlastite ograničenosti i, kao što naglašavaju mnogi kršćanski autori od Thoma- sa Mertona ("Zen. and the Birds of Appetite", 1968) do Hansa Waldenfelsa ("Meditation - Ost und West", 1975), u ponovnom otkrivanju zaboravljenih ili potisnutih momenata vlastite kršćanske tradicije (posebno kršćanske redovničke zajednice tu imaju i drugih adekvatnih zadaća):

- Nasuprot krivo shvaćenom samoodricanju i samozatajnosti ("križ"!), nov napor oko čovjekove *cjelovitosti* i *spasenja* (otvorenost, prirodnost, jednostavnost, ljudska toplina).
- Nasuprot intelektualiziranju i teoretiziranju pobožnosti (razdvojenost teologije i pobožnosti poslije visoke skolastike), novo praktično *uhoda- vanje (ortopraksija)* u duhovni život ("učitelj" ne znači samo onoga koji poučava, nego je i praktičar duhovnog života).
- Nasuprot suviše produhovljenoj "spiritualnosti" i dušobrižništvu koje ne mari za tijelo, svijest o povezanosti svega što postoji i novo naglašavanje *tjelesnosti,* već u uvažavanju tjelesnih stavova (lotosov položaj kao izraz spokoja i intenzivne usredotočenosti), kao i u napor oko kontrolirana, regulirana disanja.
- Nasuprot zapadnjačkoj (i modernoj japanskoj) difuziji duha u površnosti, zaposlenosti, grozničavosti, unutrašnjoj razdrtosti svakodnevice, smirenje duha i nova koncentracija kroz intuitivno *ulaženje u dubinu vlastite nutrine* ("zagonetke" koja se više ne može racionalno razriješiti), prosvjetljenje svijesti i širenje svijesti.
- Nasuprot stalnom govom i radnjama, zaokupljenim svim tim stvarima, nova praksa *šutnje* i *čekanja,* koja se oslobađa misli, osjećaja i želja, koja čak uči odricati se riječi i slika, ne bi li, slobodna od svega, u tišini došla do same sebe, do usrećujuće praznine, do odsutnosti "ja" , stoga i do apsoluta, do kojega čovjek može dospjeti putem prosvjetljenja.

Istočnjačka meditacija, posebno zen budizam, u biti stoji pod velikom krilaticom *slobode:* sloboda od samoga sebe u samozaboravu. Sloboda od svake tjelesne i duhovne prisile, od svake instance koja se želi postaviti između čovjeka i njegova neposredna iskustva i prosvjetljenja. Sloboda čak i od Bude, od svetih knjiga, sloboda u posljednjoj konzekvenci i od zena, koji jest i ostaje put, a ne cilj. Čovjek može doći do prosvjetljenja samo u punoj unutrašnjoj slobodi - u ovome životu ili poslije njega.

Iznenađuje li nas nakon svega ovoga ako čak i kršćani, kojima se kršćanska dogmatika, kruta pravila i duhovna dresura miješaju u sve, pa i u život molitve, osjećaju kao pravo oslobođenje ovakvo mišljenje bez sadržaja, ovakvu bezobjektnu meditaciju, ovakvu prazninu koja usrećuje? Ovdje nalaze unutrašnji spokoj, veću opuštenost, bolju sliku o sebi, istančaniji senzibilitet za svekoliku zbilju. No stoji i obratno:

2. Ne postoji samo kršćanska, nego postoji i *budistička molitva:* u tome se konkretni, življeni budizam razlikuje od čistoga nauka. Oblici budi-

stičke pobožnosti mnogo su bogatiji nego što nam dadu naslutiti napuci za budističku meditaciju. Hans Waldenfels, katolički apologet i poznavalac budizma, uvjerljivo je pokazao kako su oblici molitve i u budizmu raznoliki: "1. Postoje oblici molitve u kojoj se za nešto moli, za koje i u samom budizmu osjećaju da im je potrebno pročišćenje. 2. Postoje oblici slavljenja i hvaljenja, zahvale i obraćanja, koji odaju slutnju misterija - pri čemu taj misterij može biti prisutan na način nečega neiskazivog ili bezimenog, ili pak na način »glasnika«, određenih likova buddha i bodhisattva, sve do Nichirenova povijesnog lika. 3. . Postoje oblici krikova iz nevolje, iz radosti i sreće, znakovi pomoći što je čovjek očekuje izvan svake nade i znakovi doživljena sretnog ispunjenja, a koji se možda mogu naslutiti kao »mjesta« božanskog djelovanja. 4. Tako se nadaje zaključak da se molitva kao slava, hvala i molba ne može isključiti sve dok se misterij svojevoljno ne odstrani, sve dok je nezapriječen pristup Bogu koji prilazi čovjeku, gdje se čovjek radikalno oslobađa" ("Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog", 1982, str. 111). - Sve ovo postat će mnogo razumljivije kada se konačno okrenemo drugom glavnom obliku kinesko-japanskog budizma, koji je u ekspoziciji također bio samo ukratko obrađen.

Jedan Buda i mnogi buddhe

U drugoj polovici l. tisućljeća poslije Krista, kada se u Indiji, Nepalu i Tibetu odigrala *smjena paradigmi* prema tantrizmu, a u Kini prema zen budizmu ili budizmu meditacije, u Kini se također zbivala smjena paradigmi prema *budizmu čiste zemlje* ili *Amitabhinu budizmu.* Odakle dolazi predodžba o buddhi Amitabhi, na kojoj se temelji taj oblik budizma; predodžba o buddhi Amitabhi koji velikoj masi naroda, a koja se ne može poput elite vjerskih aristokrata povući iz svijeta i posvetiti meditaciji, obećava da će ukloniti sve zapreke na putu do spasenja, i to ponovnim rođenjem u čistoj zemlji, u kojoj se i običan čovjek može neometano pripremiti za prosvjetljenje? Odakle to začudno demokratično i, razumljivo, do danas izuzetno popularno rješenje za stalnu budističku temeljnu napetost između monaške i laičke egzistencije?

Već za l. stoljeće poslije Krista u Indiji je posvjedočena legenda o jednom kralju, kasnije monahu, koji je uzeo ime *Dharmakara* i zbog patnje ljudi položio *zavjet* da će postati buddha - ali da će prihvatiti tu čast i ući u nirvanu tek kada bude imao moć da prizove nadzemaljsku čistu zemlju, budinsku zemlju mira i sreće, bez patnje i strasti, gdje će vjernici moći sazrijevati do prosvjetljenja i nirvane, neometani i neopterećeni kannom. Tako se i zbilo. Taj je monah dosegao najviši stupanj prosvjetljenja, dje- lovaoje kao bodhisattva u bezgraničnoj sućuti i skupioje beskrajno mnogo zasluga da bi održao svoje obećanje.

Tako je taj bodhisattva konačno postao jedan od buddha četiriju strana svijeta; sada upravlja čistom zemljom, dalekim zapadnim rajem blaženstva i nosi ime *Amitabha* (sanskrt) ili *Amida* japanski), što znači: koz-

mički buddha "neizmjernog svjetla", ili također *"Amitayus",* što znači: buddha "vječnoga života". Oko ovoga kozmičkog buddhe u mahayani se stvorio pravi kult s beskrajno mnogo kipova i slika, u Kini već u 5. stoljeću jedna škola, no u 9. stoljeću smjer koji je prožeo sve oblike budizma. Ne samo u naučavanoj, nego i u *življenoj religiji* mahayane - u religiji obreda, ceremonija, prizivanja, običaja - Buda se često pojavljuje kao spasiteljski lik, kao predmet svekolikog osjećanja, štovanja, umjetničkog oblikovanja, dakle ipak kao svojevrsno uobličenje vječne dhanne u svjetovnom području, kao projekcija ili manifestacija apsoluta na nižoj razini empirijsko-ljudskog. U pučkoj religiji postoji naravno tendencija da se Buda, iako je ušao u nirvanu, motri kao najviši od svih bogova, a nirvana kao vječno nebo.

Tako postaje jasno: koliko god je nedostatno studirati filozofska djela Nikole Kuzanskog da bismo shvatili katoličko kršćanstvo, toliko ćemo malo pojmiti mahajanski budizam ako kao jedino mjerilo uzmemo Nagarjunine dubokoumne filozofske aforizme. Dakako, za budizam je karakteristično što pokušava ostvariti čovjekovo oslobođenje prosvjetlje- njem koje se treba postizati samostalno - posebno na putu samodiscipline i meditacije - dakle novim viđenjem čovjeka i svijeta. Ali: osim meditacije i etosa, osim filozofije i teologije, budizmu kao religiji zapravo pripadaju - koliko god često zanemareni u zapadnjačkim studijama - i *liturgija, ritual, kult.*

Dakako - glede *neslućena razvoja od historijskog Bude do Amitabhina budizma,* nužno nastaje pitanje: kako objasniti

1. činjenicu da vjera i kult - u izvornom budizmu zapravo ustupak - sada izbijaju u samo središte, u recitaciji kojom vjernici zazivaju ima buddhe Amide;
2. da se - kako smo već čuli na koncu prethodne ekspozicije budističkih perspektiva - "samooslobođenje" pretvara u "oslobođenje pomoću druge sile", pri čemu čovjek ne nalazi spasenje u sebi samome, nego ga očekuje od nekog natprirodnog bića;
3. da sam. historijski Buda biva snažno potisnut iza drugoga buddhe, buddhe neizmjernog svjetla (Amitabha, Amida) ili vječnoga života (Ami- tayus) - iza očevidno nehistorijske, mitološke figure (možda iz indijsko- iranskog graničnog područja)?

Je li ovdje doista riječ samo o novoj smjeni paradigmi, ili je "amidi- zam" - kao što se insinuira u ekspoziciji - možda ipak prestao biti budizmom? Postoji li uopće smislen razvoj od historijskog Bude Gautame do iznadsvjetovno-idealnog buddhe Amide? Hi su se možda velika kola ovdje ipak slomila? Ne - drugačije nego u spomenutom šaktističkom tantriz- mu - ovdje u bitnim crtama postoji kontinuitet, tako da možda ipak ne moramo govoriti o "nečemu radikalno drugom". Kao što uvjerljivo pokazuje kineski budolog Whalen Lai, "from Sakyamuni to Amitabha" postoji "Logic behind the Pure Land devotion" (U: Ching Feng 24:3, str. 156174). Kojaje to unutrašnja logika iza pobožnosti čiste zemlje?

Shakyamuni, historijski Buda Gautama, od samoga je početka naspram drugih "prosvijetljenih" bio više nego "arhat", "svetac": kao njihov učitelj,

stajao je iznad njih, svojih učenika, slušatelja - bio je *Buddha*\ Jer, u tom vremenoprostoru izvomo je postojao samo jedan buddha. No prema logici *ideje o karmi*, taj jedan veliki budinski život već je morao imati mnoge i značajne *predživote* (pripovijedalo se o njih 550)\ I tako se pobjedonosna sadašnjost već rano projicirala natrag u prošlost: preko čitavog niza priča o ranijim životima jatake), koje je prema predaji ispričao sam Prosvijetljeni.

Već se u theravadi preko toga došlo do uvjerenja da su *prije* Bude Gau- tame morali postojati *drugi buddhe* u drugim vremenoprostorima. Tako se razvila predodžba o šest buddha za šest vremenskih epoha *prije* Bude Gautame. Ipak, Gautama se već pojavljuje u liku mladoga brahmana Su- medhe, kao slušatelj prvoga buddhe (Diparkara = "onaj koji je upalio svjetiljku" = "inicijator prosvjetljenja") on ovdje polaže svoj prvi zavjet da će postati buddha, i od Dlpamkare prima obećanje o vlastitoj budin- skoj budućnosti. Već od tog "prethistorijskog" vremena onje na tom putu

- kao bodhisattva sve do prosvjetljenja (bodhi) pod stablom prosvjetljenja
- ideal koji sada stoga poprima sve veće značenje: upravo zato što je kao *bodhisattva* kroz sve te vremenoprostore stekao toliko mnogo pozitivne karme, toliko mnogo zasluga, mogao je konačno kao *buddha* ispuniti svoju veličanstvenu zadaću.

U mahayani, koja se općenito na nov način okreće prema svijetu i prirodi, čovjeku i svjetovnom životu, budistička se pobožnost još više usmjerava na bodhisattve. Umjesto da se odmah uđe u nirvanu, plemenitije je, poput samoga Bude u njegovim ranijim životima, dobrovoljno ostati u samsari i djelovati u velikoj sućuti. Oni koji su u shravakayani tragali za mudrosti postali su tako u mahayani bićima mudrosti i sućuti. Da, bodhisattva koji želi pomagati svim bićima na svijetu (ljudima, životinjama, bogovima) postaje velikim mahajanskim idealom kojega mogu slijediti i laici: djelovati *u korist drugih,* stjecati zasluge koje se mogu prenijeti na druge! Tako se vjeruje da ni sam Buda, kojega se od najranijih vremena štovalo u stupama (s relikvijama), nije jednostavno nestao u pminirvani, nego da i dalje živi u bezobličnom duhovnom tijelu bez patnje, budući da je ono uzvišeno iznad samsare. On sada stoji iznad zakona karme, iz preobilja svojih zasluga dariva za dobro drugih.

Kršćanima ta predodžba o prenosivosti zasluga nije tako daleka kao što spočetka zvuči; jer, kao što je poznato, i povijest kršćanske teologijske tradicije poznaje nauk prema kojem vjernici mogu stvarati svoje zasluge iz "milosti" stečene Isusovim djelima. Također, iz nauka o *trima Budinim tijelima* (osim zemaljskog tijela postoji duhovno tijelo i tijelo dhamie), nauka koji je nastao u kontekstu skiciranoga razvoja, mogu se (ponešto pojednostavnjeno) povući mnoge *paralele s ^kršćanstvom.* Ne paralele s naukom o Trinitetu, kao što se često mislilo, nego s kristologijom:

l. i između zemaljsko-smrtnoga Bude (zemaljsko-tvamoga Budina tijela = nirmanakaye) i zemaljskog Isusa, koji je također učitelj i putokaz ka spasenju;

2. između nevidljivo-transcendentnog Bude (nadzemaljsko-mističnog Budina tijela = sambhogakaye ili "tijela blaženstva") i uskrišenog Krista, koji prema Pavlu egzistira u "duhovnom tijelu";

3. između Bude koji je prisutan u svemu (načela dharme ili samoga ap- soluta = dhammkaye) i vječnoga "Logosa", koji je "Bog" i koji je u Isusu iz Nazareta "postao tijelom".

Kršćansko-budistička paralela mogla bi se - usudimo se - izraziti ovako: čovjek Isus (nirmanakaya) ujedno je uskrišeni Krist (sambhogakaya) i kao takav manifestacija je ili objava apsoluta, samoga Boga (dharma- kaya). Dakako, kršćansko-budističkom dijalogu slabo bi pomoglo kada bismo nabrajali (i isticali ih gdje god možemo kao potvrdu) samo strukturne konvergencije predodžaba, koje su zapravo produktom duge, složene, društveno i kultumo uvjetovane povijesti tradicije, a koje su se - uza sav prepoznatljivi kontinuitet - ipak veoma udaljile od izvora. I ovdje nam valja postaviti teško ali nezaobilazno pitanje o kriteriju izvora.

Kako god bilo s naznačenim paralelama, još su začudnije konvergencije između kršćanske misli i temeljnih nazorajapanskog amidizma. Već su u Kini mnogi motrili buddhu Amidu kao glavnoga buddhu, a u Japanu potom kao višega, i konačno kao najvišega buddhu koji se - o ovome ćemo još morati razmisliti - identificira s najvišom zbiljom općenito. Iznenađujuće je sada kako ovaj japanski budizam na putu do spasenja potvrđuje načelo "samo vjerom". Ono što smo u vezi s hinduizmom čuli o indijskoj religiji milosti, sada nalazi paralelu ili čak nastavak u dalekoistočnoj religiji utemeljenoj na vjeri.

Budizam vjere

Kineski je amidizam kao nova budistička paradigma bitno produbljen i definitivno oblikovan u japanskom *"shin budizmu"* ili *"budizmu čiste zemlje",* posebice u "pravoj školi čiste zemlje" (japanski: jodo shin-shu); ta škola - u Europi je pored zen budizma često previđaju - i danas među japanskim budistima broji najviše sljedbenika. Nastalaje u vremenu krize društva i religije u srednjovjekovnom Japanu, u militarističkom dobu Ka- makura, a pravim osnivačem te radikalne fotme budizma "čiste zemlje" drži se Shonin (= Sveti) *Shinran* (1173-1262), suvremenik Tome Akvin- skog; njegov učitelj Shonin Honen. (1133-1212) uputio ga je u vjeru u buddhu Amidu i u praksu recitacije Amidina imena kao jedino sredstvo spasenja.

Shinran je teološki formulirao i praktično inicirao novu paradigmu budizma, koja je uključivala reinterpretaciju ne samo svih perspektiva i središnjih pojmova, nego i preoblikovanje pučke pobožnosti i životnog stila budističkog klera (isključivanje celibata i vegetarijanstva). "Totalna vlastita odgovornost" (R. Gombrich) za spasenje čovjeka pokazala se zapravo na dulji rok teško podnošljivom. Slično kao kasnije u kršćanstvu redovnik Martin Luther, redovnik Shinran živo je iskusio da mu mnoga djela tradicionalne pobožnosti ne pribavljaju nikakvu izvjesnost spasenja.

Raskinuo je s monaškom tradicijom: očajavajući zbog svoje nemoći i nesigurnosti svoga spasenja, Shinran je poslije dvadeset godina napustio samostan na brdu Hiei kod Kiota, a njegov ga je red progonio; oženio se, osnovao obitelj i širio je nauk o čistoj zemlji, najprije među seljacima u istočnom Japanu, no konačno opet iz Kiota. Do čega mu je pritom stalo?

I za shin budizam vrijede četiri "plemenite istine" Bude Gautame. Ipak, ukupna konstelacija, paradigma, veoma se razlikuje. Začuđujuće su - ne samo teolozima koji misle kršćanski veoma ekskluzivno, poput Karla Bartha ("Kirchliche Dogmatik", 1948, I/2, 370 ff) - *paralele spram vjerskog stava evangeličkog obilježja* (danas uvelike i katoličkog), iako ne bismo trebali kršćansko-teološki odmah govoriti o "grijehu" i "milosti". Nasuprot klasičnom budističkom nauku, prema kojemu čovjek može steći oslobođenje *vlastitom snagom* (japanski: *jiriki)* - bez milostivog Boga, bez sveca koji se moli za nj i bez svećenika koji prinosi žrtve, Shinran je na temelju svoga egzistencijalnog iskustva dospio do uvjerenja

- da čovjek ostaje slabim, nesavršenim, često zdvojnim bićem, zapletenim u svoje strasti i podvrgnutim kanni;
- da nije sposoban osloboditi sam sebe niti sam nadići patnju;
- da čovjek - bilo muškarac bilo žena, svećenik ili laik, obrazovan ili neobrazovan, može postići oslobođenje pomoću *druge sile* (japanski: *tarik),* jedino na temelju *vjere.*

A kako buddha Amida u takvoj situaciji pomaže ljudima do oslobođenja? Ako je prosječan čovjek doista preslab, a njegova vlastita snaga zakaže, ipak mu preostaje jedna mogućnost: da se u potpunosti *pouzda u obećanje buddhe Atnide* i tako se potpuno prepusti *"drugoj sili",* da vjeruje da buddha Amida može spasiti i najneznatnije biće ako ono ima vjere i pouzdanja. Jer: ne uzimajući u obzir nikakve pojedinačne razlike, Amidi- no obećanje odnosi se na sve ljude, samo ako vjeruju u snagu tog obećanja, upravo "drugu silu". Zapravo: taje nada namijenjena baš onima koji do sada nisu imali nadarenosti ili prilike za prosvjetljenje u monaškom kontekstu, onima prosječnima, dapače onima loše ćudi, onima koji krivo misle, zabludjelima i beznadnima! U vjeri u snagu toga obećanja i u milostivost buddhe Amide, čovjeku je oslobođenje izvjesno: nije dakle zajamčeno spasenje na temelju pobožnih djela, ali je bezuvjetno izvjesno spasenje vjerom, dapače možemo s pravom reći ovako: *jedino vjerom.*

Ta vjera nalazi svoj vanjski izraz u *izgovaranju imena buddhe Amide:* u "nembutsuu", kakav se svečano pjeva u shin liturgiji. Ovo je bilo Shin- ranovo uvjerenje: buddha Amida sam je objavio svoje ime u svom obećanju; dovoljno je to ime izgovarati u vjeri i ponovno ćemo se roditi u čistoj zemlji! Mehanička recitacija slična mantrama (Shinran je ponekad ponavljao taj zaziv do 60 tisuća puta dnevno, za sebe i za druge) nije naravno dostatna (Shinranje ponešto učinio i za istrebljivanje magije i praz

novjerja u budizmu). Iziskuje se izgovaranje imena u dubokom povjerenju i u velikoj zahvalnosti: "Namu (štujem) Amida Butsu (buddhu)!" Jednim (možda jedan jedini put) tako izgovorenim vjerovanjem čovjek može dospjeti do čiste zemlje i ondje konačno postići prosvjetljenje. U pučkom amidizmu pritom se ne misli toliko na nirvanu, nego na neku vrstu vječnoga života.

Ipak, ovo je već bilo primijećeno: *vjera* u tome nauku nije vjera u objektiviranu osobu buddhe Amide niti vjera u određene zakone nauka. Vjera nije ono što postiže sam čovjek, nego oslobođenost od vlastite moći i bezuvjetno povjerenje vjerničkoga srca u drugu moć, moć obećanja buddhe Amide; on sam izaziva u čovjeku vjem tako što svakoga, dostojna ili nedostojna, obuhvaća svjetlom svoje sućuti i nikoga ne isključuje niti odbacuje.

A kako to djeluje na čovjeka? Zahvaljujući potpori buddhe Amide, u čovjeku je zamjetan obrat, *obraćenje srca,* posve spontano, "prirodno", u "trenutku". To znači: već u ovome svijetu patnje vjernik može postati svjestan svoga oslobođenja. Više ne pada natrag u prošlost ovoga svijeta privida, budući da ga je primio Amida - i rađa se u čistoj zemlji. To *rođenje u čistoj zemlji,* za razliku od Honana, za Shinrana više nije samo budući događaj poslije smrti; ne, ono se zapravo zbiva u napetosti između "već" i "ne još", nalik novozavjetnom naviještailju kraljevstva Božjeg - *u trenutku rađanja vjere.* Čista zemlja ostvarena je ondje gdje čovjek vjeruje, gdje se lišava svoje moći, gdje spoznaje da sam po sebi nije ni za što sposoban. Ondje gdje više nema egoizma, patnje i straha, gdjeje svladano lažno "ja", tu je čista zemlja već postala zbiljom. Ovdje postoje unakrsne veze između zena (meditacija s "nembutsuom") i shina (interpretacija Amide pomoću "praznine").

Bez dugoga objašnjavanja, moglo bi međutim biti jasno koliko su velike konvergencije, ponajprije između ove vrste budizma vjere i kršćanskog vjerskog stava. Jer, ni prema Novome zavjetu čovjek se ne opravdava svojim pobožnim djelima niti askezom, niti pak meditacijom, nego po Kistovu obećanju svojim bezuvjetnim pouzdanjem u dmgu moć, "moć" Božju: jedino vjerom!

Ipak, uz tu se vjeru sada na objema stranama postavlja pitanje o povijesnom utemeljenju: i to ne samo zbog toga što je Shinranov suvremenik, nacionalistički nastrojen, borbeni i netolerantni Nichiren (na kojega se pozivaju milijunske japanske laičke religije kao što su soka gakkai, reiyu-kai i rissho-kosaikai, utemeljene 1930, 1925. i 1938) ubrzo nadomjestio "nembutsu" pozivanjem na Lotosovu sutm. U vjeri u Kista to je povijesno utemeljenje dano, makar u skromnijoj formi nego što to veoma često bezupitno pretpostavlja nadmena kršćanska dogmatika. Je li dano i u vjeri u Amidu?

Budologija i kristologija

Nemoguće je previdjeti da se budologija u mnogočemu jednako udaljavala od povijesnoga Gautame kao i kristologija od povijesnoga Isusa iz Na- zareta. U oba slučaja, ne samo da je navjestitelj postao sadržajem

naviještanja, niti se putokaz vlastitome stadu sljedbenika samo pretvorio u nadzemaljskog donositelja spasenja i univerzalnog spasitelja čovječanstva. U oba je slučaja naime događanje na taj način poprimilo i specifično kozmičku dimenziju, povijest se dalje širila u beskraj: protološki do nad- vremenitosti (adibuddha ili iskonski buddha, izvor svih buddha i viših bića), a eshatološki do konca vremena (budući buddha Maitreya). U oba slučaja, dogmatici u beskonačnom trudu pokušavaju potanko definirati i precizirati bit i svojstva spasitelja.

Usprkos tomu - već množinski oblik *"buddhe"* ovdje upozorava na presudnu *razliku*: posve drugačije od događanja buddha, događanje Krista ostaje vezano uz *konkretnu povijest.* Nikada zemaljski Isus nije mogao biti tako relativan kao zemaljski Gautama. Kristov zemaljski život i ispunjenje nikada nisu poput Budinih bili prezentirani kao pedagoška igra što ju je - primjerice u mahajanskoj Lotosovoj sutri - bezvremeni tran- scendentni buddha, iz sućuti prema živim bićima, projicirao na zemlju meditacijom (slično doketizmu), da bi postavio čovjeka savršene vrline kao uzor puta do oslobođenja. A uz povijesnu ukorijenjenost kršćanstva nezamislivo je prije svega proizvoljno umnažanje Krista! Već u therav- adi, čuli smo, znalo se poimence za šest prethodnika historijskog Bude, kasnije čak za 28 buddha; u mahayani ih je konačno bilo na tisuće, dapače beskonačno mnogo buddha u svakome dijelu svijeta i svakome vremenu svijeta, toliko mnogo buddha kao zrnaca pijeska na obali Gan- gesa. A Amitabha ili Amida zapravo je samo jedan od bezbrojnih trascen- dentnih buddha (sambhogakaya), premda je gotovo najomiljeniji. U mnoštvu svjetskih vjekova i likova buddha, očevidno se iznova ističe razlika između proročko-povijesne i mističko-cikličke religije.

Često su doduše upravo obrazovani budisti odlučno prigovarali zbog historijskog preispitivanja: posegnuti za tim značilo je podleći tipično zapadnjačkoj sklonosti i na mjesto mita podmetnuti povijest. Dakako da povijest ne možemo proglasiti religijskim univerzalnim kriterijem. No naše diferencirajuće historijske refleksije mogle bi i budistu predočiti da je pozivanje na Budu povijesti jednako važno kao analiza epohalne smjene paradigmi iz iskonskog budizma u shravakayanu i iz shravakayane u mahayanu ili vajrayanu. Drugačije rečeno: kao ni kršćanstvo, ni tradicionalni budizam neće ostati pošteđen procesa "demitologiziranja", kakav već sada u istoj mjeri zahtijeva Heinz Bechert od zapadnjačkog proučavanja budizma i od modernih budista. A to znači: na redu je kritička analiza "zastarjelih kozmoloških predodžaba i drugih nesuvremenih načina mišljenja", "praznovjerja i drugih elemenata iracionalne misli" - pitanja budologije nisu izuzeta.

Iz takve historijsko-kritičke refleksije ne možemo izuzeti upravo onu mahajansku paradigmu koju bismo mogli nazvati *devocionalnom paradigmom* shina, za razliku od sinkretističke paradigme u tantri i reforma- cijske paradigme u zenu. Devocionalna, pobožna paradigma shina - nasuprot ceremonijalno-klerikalnoj "srednjovjekovnoj" mahayani - poziva na pojednostavnjenje, veću demokratizaciju i koncentraciju u vjerničkoj

predanosti spram buddhe Amide, i tako na samosvojan način razrješuje stalni budistički osnovni konflikt između monaške i laičke pobožnosti. Ako bismo tu smjenu paradigmi u zenu spram "srednjovjekovne" mahay- ane možda mogli usporediti s paradigmom prosvjetiteljstva, onda bismo paradigmu silina najprije mogli usporediti s paradigmom reformacije: sadržajno gledano, to je paradigma vjere.

Kršćani su dvije stotine godina podvrgavali svoju vjeru tegobnom, kriznom prosvjetiteljskom procesu; u biblijskim su predajama kritički razlikovali povijest od mita, ono autentično od neautentičnoga, izvorno od izvedenoga, a da pritom nisu prestali biti kršćanima. Tako se na putu kritike mogao razabrati *novi sklop povijesnog zbivanja i natpovijesne zbilje,* pri čemu se kršćanima potvrdilo: "Uistinu, nismo vam navijestili moć i dolazak našega Gospodina Isusa Krista držeći se lukavo izmišljene bajke. . ." (2 Pt 1,16).

I u shin budizmu - uza svu različitu akcentuaciju - pridaje se važnost istome sklopu: vjera u veliku, milostivu, milosrdnu moć buddhe Amide sada se zapravo povezuje s povijesti monaha Dharmakare (ta se povijest pretpostavlja kao historijski događaj). No neće li ta vjera postati krhkom ako Dharmakaru ni budistička istraživanja više ne mogu motriti kao povijesnu, već samo kao mitološku figuru?

Posebice se kritički japanski budisti danas počinju okretati problemima *historijskog istraživanja-,* iznašli su različita rješenja toga problema, o kojima već izvješćuje američki teolog John Cobb u svojoj knjizi "Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Bud- dhism" (1982). Morali bismo se zamisliti nad onim što kazuje taj vodeći kršćanski predstavnik u budističko-kršćanskom dijalogu: "Shin budizam još nije prebrodio krizu odnosa povijesti i vjere. Kada se suočava s tom krizom, njegovi su problemi u mnogom pogledu teži od onih pred kojima je stajalo kršćanstvo, jer njegova je baza još više udaljena od stvarnoga tijeka povijesti. Shin budizam može doduše mogo potpore pronaći u Budi i povijesti budizma, ali ondje gdje je njegov nauk najosebujniji, u tradiciji prije samoga Shinrana, on nalazi najmanju potporu" (str. 139).

Potom Cobb doduše čini velik korak, na koji su možda spremni samo malobrojni budisti: "Ipak: ništa u budističkoj samosvijesti ne uvjetuje nužno mišljenje da se tražena povijest može naći samo u Indiji ili istočnoj Aziji. Baš naprotiv: budizam smjera na univerzalnost. I njemu je potreban inkluzivan pregled svih stvari, a danas takav pregled mora obuhvaćati svjetsku povijest. No svjetska povijest obuhvaća povijest Izraela i događanje Isusa. Ona povijest, koja potkrepljuje kršćansko shvaćanje Božje milostivosti, potkrepljuje jednako i shvaćanje shin budizma o mudrosti i sućuti koje karakteriziraju posljednju zbilju. Na toj se povijesti također može temeljiti željeno prošireno shvaćanje Amide u budizmu čiste zemlje" (str. 139 f.).

Naravno, ni John Cobb ne podliježe iluzijama. No prema njemu je za- mislivo da će shin budizam, kada se jednom nadiđe sadašnja faza uzajamnog sumnjičenja i nepovjerenja, posegnuti za kršćanskom povijesti kao

potporom: "Čim se taj stav uistinu nadiđe, više načelno neće biti nijednog razloga zbog kojega budisti ne bi u sebi mogli prihvatiti palestinsku prošlost kao i indijsku. U Palestini je očitije nego u Indiji da povijest, ako se čita kao centrirana u Isusu, pripravlja najpouzdaniji temelj za povjerenje da smo izbavljeni milošću na temelju vjere" (str. 140). Nije li to suviše smjela vizija za budističko-kršćanski dijalog, koji je još u zametku?

Ovdje bih razmislio o još ponečemu, a na kraju ovoga teškog dijaloškog pothvata vratio bih se središnjem problemu u odnosu budizma i kršćanstva; taj je problem nagoviješten već na kraju našega prvog odgovora na budističk e perspektive, kada smo govorili o razlici između nasmiješenoga Bude i patnika Krista.

Patnja i ispunjenje

Gautama je također bio čovjek koji je mogao patiti, i u tome se bitno ne razlikuje od Isusa. Jer na putu do prosvjetljenja Gautama je bio bodhisatt- va, nije bio uzdignut iznad patnje. Ne bi li tako budisti mogli i Naza- rećanina razumijevati kao bodhisattvu?

Prema budističkom shvaćanju, bodhisattva Gautama uspio je doduše već u ovoj zemaljskoj egzistenciji postići prosvjetljenje i postati buddha. A "bodhisattva" Isus? Budisti u to odavna sumnjaju. Njima je naprosto nezamislivo da netko tko je uistinu prosvijetljen, oslobođen, mora još toliko beskrajno trpjeti, kao što im to drastično, u svoj realistici, pokazuju scene križnoga puta od Maslinske gore do Kalvarije. Tu je Buda Gautama ipak bio posve drugačiji. Kao Prosvijetljeni, Buda je bio *iznad* patnje; jer tko je u meditaciji spoznao patnju, njene uzroke i njeno nadilaženje, i tko je napustio svako nastojanje i prionuće, taj doduše patnjujoš registrira, ali patnja više ne može dirnuti njegovo "ja", jer to više nije pravo "ja". To je ono što je budistička umjetnost prikazivala uvijek iznova, ističući nasmiješenu opuštenost i mirnu pročišćenost Prosvijetljenoga.

Buda je poslije svoga prosvjetljenja možda mogao i morao patiti, čak krvariti; izvješćuje se o jednoj bolesti i o tome da ga je ranio neki neprijatelj ("raskrvariti Budu" otada se u budizmu spominje kao jedan od pet najtežih grijeha); i konačno, Buda je morao umrijeti zbog izuzetno ništavna povoda. Ali, kao Prosvijetljeni iznad patnje, Buda je prekoračio patnju - već u ovome životu, sada i ovdje.

Stoga se možda budistička umjetnost i ustezala od likovnih prikaza Budine patnje. Budologija je dapače već rano bila sklona da to potpuno potiskuje. U mahayani ima takvih tendencija, kao u Lotosovoj sutri, prema kojoj je Buda doduše trpio u svom predživotu kao bodhisattva, ali ne i u svom budinskom životu. Budin se lik sada uzvisuje tako da mu se čak pripisuje samo prividno rođenje, prividna patnja, prividna smrt.

I kršćanska je teologija uvijek iznova pokušavala zabašuriti Isusovu patnju, potisnuti je, čak doslovno motriti kao prividan problem. Takav do- ketizam, koji valja razumijevati na helenističkoj pozadini, kršćanstvo je već rano odbacilo - barem u njegovoj radikalnoj fonni - kao posve protu-

slovan novozavjetnom liku Isusa. Isusova čovječnost - a to znači patnja, umiranje, smrt - tako nije bila prikrivena, nego shvaćena radikalno ozbiljno.

No kako da ovaj koji umire na tako sramotno ljudski način bude "probuđen", "prosvijetljen"? I za kršćane bi sramotna smrt, križ, najprije bila znakom propasti, a ne izbavljenja. Križ dobiva drugačiji, pozitivan predznak samo zbog toga što, prema svjedočenju zajednice, taj patnik i smrtnik nije ostao u smrti, nego je preminuo u posljednju zbilju što je kršćani nazivaju Bog. Drugim riječima: tek "uskrsnućem" u nov, vječni život Isus je doista postao "Probuđeni", definitivno "Prosvijetljeni". Tek je tada, u kršćanskom jeziku, bio proklamiran kao "Gospodin", "Mesija", "Krist", kao "Riječ, Sin Božji", "svjetlo svijeta", "put, istina i život". Tek je tada dakle okončana njegova patnja, a zajednica je vjerovala u njegovo daljnje postojanje kao u duhovnu zbilju: "Gospodin je Duh", kaže Pavao (2 Kor 3, 17).

Tek se tada čovjek odlučio i sam apsolut razumijevati na nov način: u svjetlu Isusova križa i uskrsnuća, bilo je moguće govoriti o *Božjem su- patništvu,* o jedinstvenoj "Božjoj solidarnosti" upravo s patnicima, poniženima, izrabljenima, onima koji su napušteni da umru. Sve što je u svijetu negativno na taj se način shvaća ozbiljno u svojoj realnosti, ali se konačno ipak pozitivno ukida u beskraju.

A "kamo" je otišao Buda, ako se nirvana ipak ne može razumijevati nihilistički, kao čisto "ništa"? Već je rano i u budizmu bilo poteškoća s predodžbom da Bude Gautame uopće više nema. Pripisivalo mu se duhovno tijelo, identificiralo ga se dapače s tijelom dhamie, sa samim apsolutom. Prema amidizmu, buddha Amida je konačno *vječni* buddha, buddha *vječnoga života,* izravna reprezentacija najviše zbilje; kao takav se manifestirao u Budi Gautami.

Nije li tako postalo jasno da su, budistima i kršćanima koji Budu ili Krista uzimaju za mjerilo, putovi do izbavljenja iz svake patnje izvorno različiti, ali da ipak nije riječ o jednostavnoj divergenciji: u izvomom budizmu pouzdanje da se vlastitim snagama već usred ovoga života može iskoračiti iz patnje; u kršćanstvu pouzdanje da se izbavljenje od svekolike patnje postiže pomoću neke druge moći tek na kraju života, ulaskom u apsolut? Sama činjenica da određeni oblici budizma slično gledaju na oslobođenje trebala bi nas upozoriti da ne zaoštravamo tu opreku.

Odlučujuće je: i kršćanstvo i budizam stoje i padaju s nadom da je ono posljednje, ono *definitivno, bez patnje.* Kršćanin pritom naglašava: ono *definitivno* jest *život* bez patnje, život što ga sam čovjek naravno nikada ne može producirati niti vlastitim individualnim niti kolektivno-društve- nim naporima, ali život što ga smije očekivati od one prve i posljednje zbilje, u koju se pouzdaje umski i s povjerenjem: sva patnja definitivno je ukinuta u ispunjenju *vječnoga života.*

Takvo obećanje budućnosti bez patnje nije proroštvo koje zadovoljava znatiželju, pogotovu nije poziv na rezignirano mirenje s okolnostima. Baš naprotiv: tko je uzeo svoje "utočište" u Kristu i pouzdao se u njegov put,

dakle onaj u kome živi Krist, njemu stari čovjek sa svojini egoizmom već *jest* "razapet"; i obratno, njemu novi čovjek već *jest* postao živom zbiljom: staro je prošlo, postaloje novo. Utoliko dakle i za kršćane po Kristu već *sada,* posred ovoga života, postoji oslobođenje, izbavljenje, prosvjetljenje: "Tko mene slijedi, sigurno neće ići po tami, nego će imati svjetlo koje vodi u život" (Iv 8,12). "Prosvjetljenje" posred života: jesu li dakle putovi toliko suprotni koliko nam to prikazuju različite tradicije mišljenja?

Nesvladana patnja i prijeteća smrt ostaju i jesu znakovima, barem za kršćane, znakovima da ispunjenje čovjeka još predstoji, da se čovjek ne treba pouzdavati u samoga sebe, nego u posljednju, istinsku zbilju. Ovdje mu je pokazan put između superbia i desperatio, između oholosti i očaja. Kršćansko obećanje jest to da je upravo u našoj slabosti na djelu neka "druga sila", da se upravo u našoj nemoći objavljuje neka "druga moć". I upravo to omogućuje, već usred patnje, življenu *slobodu od patnje.*

Drugačije rečeno: kršćanima je s Kristom nerazdvojno povezano da patnja nije puka besmislena činjenica, niti pak samo posljedica sveobuhvatna kozmičkog reda, žeđi za životom i prijašnjih djela, nego da je patnja, i kada se čini besmislenom, ipak obuhvaćena sveobuhvatnim *smislom.* Smislom koji doduše biva osvijetljen tek u budućnosti sveopćeg ispunjenja: kada naime bude ukinuta sva patnja, svo zlo i sva smrt u onom otvorenom srcu svijeta, onoj dubini i sredini čovjekovoj, u onoj tajni zbilje u kojoj već sada "živimo, mičemo se i jesmo" (Dj 17,28).

OSNOVNA LITERATURA

O BUDIZMU

Općenito

1. Die Welt des Buddhismus, hrsg. von H. Bechert und R. Gombrich, Miinchen 1984.
2. EDWARD CONZE: *Der Buddhismus, Wesen und Entwicklung,* Stuttgart [6]1977.
3. HELMUTH VON GLASENAPP: *Der Buddhismus, eine ateistische Religion, Miinchen 1966.*
4. HANS-JURGEN GRESCHAT: *Die Religion der Buddhisten,* Miinchen 1980.
5. NYANATILOKA MAHATHERA: *Buddhistisches Worterbuch, Konstanz* [2]1976.
6. HANS WOLFGANG SCHUMANN: *Buddhismus: Stifier, Schulen und Systeme, Olten 1976.*

Uzl ill:

1. HERMANN OLDENBERG: *Buddha: Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde, Stuttgart* [13]1959.
2. DIETER SCHLINGLOFF: *Die Religion des Buddhismus,* 2 Bde., Berlin 1 962/63.
3. ETIENNE LAMOTTE: *Histoire du bouddhisme indien. Des origines a !'ere* saka, Lowen 1958 (pretisak 1976).
4. NYANAPONIKA **THERA:** *Geistestraining durch Achtsamkeit. Die buddhistische Satipatthana-Methode,* Konstanz "4975.
5. WALPOLA RAHULA: *Was der Buddha lehrt,* Zurich 1963.

Uz *Hl:*

1. HELMUT HOFFMANN: *Die Religionen Tibets,* Freiburg 1956.
2. GIUSEPPE TUCCI i WALTHER HEISSlG: *Die Religionen Tibets und der Mongolei, Stuttgart 1970.*
3. K. K. S. CH'EN: *Buddhism in China, A Historical Survey,* Princeton 1964.
4. HEINRICH DUMOULIN: *Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus,* Frankfurt a. M. 1976.
5. M. v. BORSIG: *Leben aus der Lotosblute: Nichiren ShOnin,* Freiburg 1976.

Uz IV:

1. Buddhismus der Gegenwart, hrsg. von Heinrich Dumoulin, Freiburg 1970.
2. HEINZ BECHERT: *Buddhismus. Staatund Gesellschaft in den Ldndern des* Theravada-Buddhismus, 3 Bde., Fraikfurt/Wiesbaden 1966-73.

Izabrani tekstovi:

1. ER1CH FRAUWALLNER: *Die Philosophie des Buddhismus, Berlin* [2]1969.
2. HELMUTH VON GLASENAPP: *Der Pfadzur Erleuchtung. Grundtexte der buddhistischen Heilslehre. Di'isseldoif1956.*
3. GUSTAV MENSCHING: *Buddhistische Geisteswelt. Vom historischen Buddha zum Lamaismus, Baden-Baden 1955.*
4. Nyanatiloka. Der Weg zur Erlosung, in den Worten der buddhistischen Urschriften ausgewahlt, iibersetzt und erlautert, Konstanz [2]1981.
5. ERNST WALDSCHMIDT: *Die Legende vom Leben des Buddha,* Graz [2]1982.

HANS KUNG

NEMA MIRA U SVIJETU

BEZ MIRA MEĐU RELIGIJAMA!

Zaključak

Ovaj dijalog nije trebao biti nešto više od privremene bilance. Bio je* to
samo pokušaj, odvažan eksperiment o čijem uspjehu mi ne smijemo suditi.

Jasne su postale konvergencije i divergencije između religija. A ako smo pritom uspjeli pojasniti jedno pitanje, o kojem se danas u međureli- gijskom dijalogu više ne spori i o kom se tek mora sporiti, onda smo postigli mnogo.

Kritiku će pretrpjeti posebice kršćanski odgovori - možda s obiju strana. Jednima će još uvijek biti suviše "kršćanski", drugima još premalo "kršćanski", jednima suviše otvoreni, suviše popustljivi, suviše plurali- stični, drugima preuski, suviše ograničeni, suviše samosvjesni.

Težilo se dakako za odgovorima s onu stranu ovakvih shema, za odgovorima koje se doduše ne može opravdati pred svakim priručnikom iz dogmatike kršćanske opće teologije, ali ih se može opravdati pred histo- rijsko-kritičkom povijesti egzegeze i dogmi, u okviru suvremene teološke paradigme. Ti su se odgovori istodobno morali koherentno davati na veoma različite religije kao što su islam, hinduizam i budizam, tako da sc jednome ne dopušta ono što se drugome iznova mora oduzeti.

Zašto se dijalog mora nastaviti? Najprije zato da bismo sve bolje razumijevali druge, koji su naši suvremenici i s kojima živimo u sve većoj bliskosti. Ati i zato da bismo bolje razumjeli nas same, što je moguće jedino na putu usporedbe i konfrontacije: "Tko poznaje samo Englesku, taj Englesku ne poznaje." I treće: međureligijski je dijalog sve drugo nego privatna, osobna, lokalna ili regionalna stvar. Globalne su dimenzije očevidne, a time i posljedice po nacionalni kao i internacionalni zajednički život naroda. Nitko danas neće ozbiljno osporavati da mir u svijetu uvelike ovisi o mim među religijama. A ta strana međureligijskog dijaloga, u vijeku tehnički izvodivog atomskog holokausta, danas je važnija od velike akademske akribičnosti, teološke suptilnosti i intelektualne domišljatosti.

Postoji dakle znakovit odnos između ekumenizma i svjetskoga mira. Tko sc posvećuje ekumeni, tko ozbiljno shvaća krhkost ljudskih poredaka i sve mogućnosti ljudskog i tehničkog iznevjerivanja, taj znade što je ovdje u igri: taj znade da su prijetnja miru i reguliranje mira odavna probili dimenziju regionalnih pojedinačnih sukoba i da su postali problemima globalne svjetske politike, o kojoj u budućnosti ovisi opstanak svih nas. *Mir u ekumeni ili razaranje satne ekumene* - to je danas alternativa!

Kako ekumenska teologija danas može pridonijeti smirivanju našega nemirnog svijeta? Jamačno nikakvim izravnim rješenjima svih tih složenih pitanja strateške prirode, bilo u vojnoj industriji bilo u tehnici razo- ružavanja. To i nije njena iskonska zadaća.

Iskonsko polje njene refleksije i prakse zapravo je - a znanstvenici i političari, također počinju sve više uvažavati ovu etičko-religijsku dimenziju - etos, moral, religija. *Ovdje* ekumenska teologija može pomoći da se otkriju i prepoznaju konflikti što su ih prouzročile same religije, konfesije ili denominacije. Koliko samo žarišta konfesionalnih i religioznih sukoba valja ugasiti na našoj Zemlji!

Svi znamo koliko je zla napolitičkom polju prouzročilo ekumensko *rasulo među kršćanima*. Danas se samo moramo prisjetiti sukoba u Sjevernoj Irskoj pa da pojmimo što to znači. Malo će tko također zanijekati da je bezumni falklandski rat bio barem podsvjesno određen i katoličko-pro- testantskim antagonizmom, baš kao što su i osjećaj superiornosti i hege- monizam protestantskog jenkijevstva u katoličkoj Južnoj i Srednjoj Americi - i reakcije na njih - uvijek već imali kulturno-religiozno obilježje.

Što su pak činile crkve? Dakako, barem u najnovije vrijeme - i to je već mnogo - one su *pozivale* na mir, a ne više na rat, najčešće doduše samo ondje gdje to nije bilo opasno. No jesu li i dovoljno *učinile* za mir: u Vijetnamu, u Libanonu, u Argentini, u Velikoj Britaniji, u Njemačkoj, u Europi i Americi općenito, ali i u Africi i Aziji? Recimo to jasno još jednom: religije, kršćanstvo, crkve, ne mogu riješiti niti barem spriječiti sveukupne sukobe svijeta, ali mogu smanjiti razmjere neprijateljstva, mržnje i nepomirljivosti. Prvo, one mogu, kao što je to učinio Savjet Evangeličke crkve u Njemačkoj glede odnosa Njemačka - Poljska, posve konkretno zastupati sporazumijevanje i pomirenje među zavađenim narodima. Drugo, one mogu početi uklanjati iz svijeta barem one konflikte što su ih same prouzročile ili su bile sukrivcima njihove razornosti: mogu uklanjati razlike u nauku koje razdvajaju crkve, kao i praktične razlike koje iz toga nastaju.

Ne, od religija i crkava ne zahtijeva se ništa što je čovjeku nemoguće, zahtijeva se samo da žive prema vlastitim programima i temeljnim intencijama, da svoje apele za mir ne usmjeruju samo prema van (koliko god da je i to važno), nego i prema unutra, i da tako u svom iskonskom području omogućuju činove pomirenja i postavljaju znakove mira. A možemo se pouzdati da će ti činovi pomirenja, da će ti znakovi mira djelovati svojom signalskom snagom i zračenjem "vani" na konfliktnim poljima.

Stoga je nemoguće zanijekati da za notorna *žarišta napetosti svjetske politike* nisu suodgovorne samo kršćanske konfesije ili ideologije koje su pučevima pretvorene u kvazireligije, nego i velike *religije same*. Nemoguće je previdjeti - tako reći od Dalekog do Bliskog istoka: da su već u vijetnamskom ratu djelovali i religijski faktori (antagonizam između budističkih monaha i katoličkog režima);

da se konflikt između Indije i Pakistana, teritorijalno cijepanje do kojega je došlo protiv volje Mahatme Gandhija, do danas hrani nepomirljivošću hindusa i muslimana, što neprestano dovodi do novih krvoprolića (neprijateljstva između hindusa i sikha da i ne spominjemo); da je rat između Irana i Iraka povezan sa stoljetnim unutarmuslimanskim rivalstvom, upravo neprijateljstvom sunita i šijita?

Da i ne govorimo o bliskoistočnom konfliktu u kojem se, kako je poznato, sukobljuju muslimani, Židovi i kršćani naoružani do zuba, gdje su se raskrvarili u već petom ratu za posljednjih desetljeća.

Najfanatičnije, najužasnije političke borbe jesu političke borbe koje su religijski obojene, inspirirane, legitimirane. To izreći ne znači reducirati spomenuta žarišta sukoba na vjerske borbe, nego znači, ozbiljno shvatiti religijsko-ekumensku suodgovornost u pomirenju našega nemimo-razdrtoga svijeta. Ovdje su u jednakoj mjeri pozvani kršćani, Židovi i muslimani, hinduisti i budisti. Koliko bi toga bili pošteđeni pogođeni narodi i ostali svijet da su religije prije spoznale svoju odgovornost za mir, ljubav prema bližnjima i nenasilje, za pomirenje i opraštanje, da su i same razrješavale konflikte umjesto da ih raspaljuju - prema primjeru hindusa Mahatme Gandhija, kršćanina Daga Hammarskjolda, muslimana Anwara el-Sadata i budista U Thanta, koji su svi iz temeljnog vjerskoga uvjerenja slijedili politiku mira.

Facit: međureligijski ekumenski dijalog danas je sve drugo nego specijalnost nekolicine neiskusnih vjerskih mirotvoraca. Taj dijalog danas po prvi puta u povijesti ima karakter deziderata, od posebne važnosti i u svjetskoj politici; on može pomoći: da našu Zemlju učinimo nastanjivijom, naime miroljubivijom i pomirljivijom.

Nema mira među narodima ovoga svijeta bez mira među svjetskim religijama!

Nema mira među svjetskim religijama bez mira među kršćanskim crkvama!

Ekumena crkava integralan je dio svjetske ekumene:

ekumenizam ad intra, koncentriran na kršćanstvo, i ekumenizam ad extra, usmjeren na čitavu nastanjenu Zemlju, ovise jedan o drugome!

Mirje nedjeljiv: započinje u nama!

ZAHVALA

Objaviti ovako tematski široku knjigu već u sadašnjem trenutku mogao sam jedino uz dvije pretpostavke: uz podjelu rada i studije "na licu mjesta".

1. Kršćanski teolog nije bio opterećen time da sam prikazuje svjetske religije u njihovoj složenoj povijesti i tematici. Mogao se pouzdati u interdisciplinarnu podjelu rada između znanosti o religiji i teologije. Mojim tiibinškim kolegama, profesorima Josefu van Essu i Heinrichu von Stietencronu, kao i profesoru Heinzu Bechertu (Gottingen), kojemu je u posljednjoj fazi obrade rukopisa o budizmu pomogao lic. fil. Alois Payer (znanstveni asistent na katedri za indologiju u Ttibingenu), od srca sam zahvalan što su se sa mnom upustili u ovaj neobični dijaloški poduhvat i kritički me savjetovali u teškim pitanjima iz svojih disciplina.

2. No moji "kršćanski odgovori" bili bi nemogući bez mnogostruke podrške i ohrabrenja što sam ih doživio od mnogobrojnih kolegica i kolega u cijelome svijetu, još od moga prvoga puta u Aziju prije dvadeset godina. Mnogo sam naučio posebice za svoga gostujućeg semestra na University of Chicago, na University of Michigan u Ann Arboru i na znanstvenim simpozijima u Bombayu, Pekingu, Tokiju, Honoluluu i Torontu. Ne bi bilo konca kada bih htio nabrojati imena svih od kojih sam mogao učiti iz razgovora i publikacija. Neka ovdje stoga bude spomenuto samo nekoliko onih koji su bili od posebnoga značenja za rad na ovome rukopisu: u Sjevernoj Americi to su Julia Ching, profesorica sinologije, i njezin suprug William Oxtoby, profesor znanosti o religiji (sada oboje na University of Toronto), potom profesor Mircea Eliade, teoretičar religije na University of Chicago, potom profesor Luis Gomez, budolog na Uni- versity of Michigan u Ann Arboru, konačno dvojica istaknutih kršćanskih proučavatelja budizma, profesor John Cobb (School of Theology u Clare- montu/Califomia) i profesor David Chappell (University of Hawaii), koji je neprocjenjivo zaslužan za organizaciju East-West Religions Encounter Conference na University of Hawaii, gdje sam sudjelovao u siječnju 1984. Od prijatelja u Tokiju, Nagoyi i Kiotu neka budu spomenuti profesor Hajime Nakamura sa Sveučilišta u Tokiju i profesor Heinrich Dumou- lin sa Sveučilišta Sophia; njihovim nezaobilaznim publikacijama zahvaljujem jednako mnogo kao i njihovim osobnim poticajima. Mnego- brojne važne razgovore upriličili su mi u Tajlandu profesor Seri Plio-

ngphit (Bangkok), u Burmi dr. Kyaw Than (Rangoon), u Nepalu konzuli- ca Annemarie Spalu, te u Pakistanu profesorica Riffat Hassan, islamolo- ginja na University of Louisville (Kentucky/SAD), koja mi je u svojoj domovini osim privatnih razgovora organizirala i nekoliko važnih javnih dijaloga s muslimanima. Prvi poziv u Indiju već 1964. zahvaljujem profesoru Josefu Neuneru SJ (Poona), a prvi poziv na Bliski istok 1967. godine American University u Bejrutu.

U Tiibingenu sam se i ovaj put u tehničkom odvijanju rada mogao pouzdati u provjereni štab suradnika Instituta za ekumensko istraživanje, a u lektoratu nakladnika Piper na uvijek pouzdan rad gospođe Renate Bohme i gospođina Uwea Steffena, koji je sastavio i teško kazalo imena. Posebno sam zahvalan moj im sekretaricama, gospođi' Eleonore Henn i gospođi Hannelore Turke, na beskrajnom strpljenju u stalnim preradama rukopisa, gospodinu dipl. teol. Karl-Hcinzu Rauchu za trud oko provjere citata, nabave knjiga i korekture, u kojoj je sudjelovala i gospođa dr. Anne Jensen. Gospođa Marianne Saur neprestano je iznova čitala ovaj rukopis i davala mnoge dragocjene prijedloge glede razumljivosti i čitljivosti. No najviše zahvaljujem, i za ovu knjigu, dr. Karl-Josefu Kuschelu, akademskom savjetniku na našemu Institutu, koji je u stalnoj bliskoj suradnji sa mnom pridonio bezbrojnim sadržajnim i jezičnim poboljšanjima rukopisa.

Pet godina poslije iznuđene promjene statusa našega Instituta na Sveučilištu u Tiibingenu, i nakon iscrpljujućih rasprava, pun sam zahvalnosti što smo uspjeli potvrditi teren našega znanstvenog rada, što smo čak smogli snage da se probijemo do novih obala. U tom smislu želio bih se i javno srdačno zahvaliti svim prijateljima u Tiibingenu i diugdje, koji su nas na mnoge načine neprestano pratili svojom podrškom. Stalo mi je da to posvjedočim u ovoj godini, na dvadesetu obljetnicu Instituta za ekumensko istraživanje.

Tiibingen, koncem srpnja 1984. Hans Kiing

'Abdarraziq, 'Ali 59 'Abduh, Muhammad 58,59 Abdullah, M. S. 67 Abe, Masao 342, 343 Abhedananda, Svami 245 _ Abraham, Božji poslanik, osnivač ("abe 17, 19, 28, 37,49,51,69, 80, 82, 96, 104, 106, 115, 1 18 Abu 1-Qasim 130 Adam, prvi čovjek u kršćanstvu 75 , 82, 96, 118 al-Afghani, Jammaluddin 58, 63 Aggivessana (Dighanakha) 328, 329 Ahmad,Mirza Ghulam l OO Ahmad Khan, Sayyid 58 Ahmed 95 Akbar Veliki, mogulski car 161 Allah, bog u muslimana 20, 69, 70, 82, 94, 97, 105, 106, 116, 1 17,270 Aleksandar Veliki 147, 272, 295, 341 Alfarabi (al-Farabi, Abu Nasr), veliki islamski filozof i pisac 48 Alija ('Ali ibn Abi Talib), četvrti kalif42, 43, 45 Amalrik iz Bene 183 Ambedkar, Bhimrao Ramji 358, 359 Amida, vidi Amitabha Amin Dada, Idi 127 Amitabha (Amida), buddha 360, 361, 377, 378, 380-384, 386 Amitayus, buddha 378 Amos, prorok pravde u kršćana 17, 31 Anandamayi, Majka 236 Andrae, Tor 26, 91, 116 Angelus Silesius (zapravo Johann Scheffler) 163 Antigona, (grčki mit) 242 Antoine, Robert 252 Antun Opat 302 Appasamy, A. J. 250 al-'Aqqad 59 Aristotel 34, 71, 183, 207, 335 Arkoun, Muhammad M. 59, 66 Arnolds, Edwin 354 Asanga 322 Ashoka Maurya, indijski kralj 282, 295-298, 309,310,319,359 Aufrecht, Theodor 148 Augustin, Aurelije 3, 28, 85, 86, 88, 101, 159, 203,207,215, 367 Aurobindo, Shri 144, 236, 239, 248 Avalokiteshvara 309, 325 A verroes (ibn Rušd), islamski filozof 48 Avicenna (ibn Sina), islamski filozof 48, 75 Ayoub, Mahmoud M. 105, 119, 120 al-'Azm, Sadiq Jalal 59

'Azzam, Hamdl Mahmud 62 Baha'uulah 100 Balić, Smail 66 Banet:jee, Kali Charan 251 Bar-Kohbin 1 6 Bargaigne, Abel Henri Joseph 148 Barth. Karl 3, 34, 152, 1 83, 1 87, 242, 282, 381 Basava 137 Basu, Sobharani 235, 236 Baus, K. 305 Bazilirl 94 Bazilije (Basi!ius) Veliki 305 Bell, Richard 27 Benedikt iz Nursije 305 Bennabi, Malik 59 Besant, Annie 206 Bharati, Agehananda 153, 1 55, 1 57, 368 ai-Biruni, Abu r-Raihan Muhammad ibn Ahmad 130 al-Bistami, Abu Yazid 90 Blachere, Regis 26 Blavatsky, Helena Petrovna 206 Bloch, Emst 22, 29 Bodhidhamia (Daruma) 327, 372 Bonaparte, vidi Napoleon I. Bo^ioeffer, Dietrich 185 Bopp, Franz 148 Bragt, J. van 275 Brahma, bog u Hinda, stvoritelj svijeta 165, 167-169, 174, 195,260, 269, 270 Brown, L. W. 144 Biunner, Emil 152 Bnmo, Giordano 183 Bnmton, John 135 Brunton, William 135 Buda (Gautama, Siddhartha, Shakyamuni), refonnator vjere 29, 30, 139, 145, 147, 152, 169, 212, 229, 248, 250, 259-270, 272-274, 276-289, 291-310, 312, 314-317, 319, 320,323, 326-332, 335, 336, 338-341,343, 345, 354-358, 361-367, 369, 371, 372, 376-386 Buddhadasa, Acharn 357 Buddhadasa, Bhikkhu 276, 346 al-Bukhari, Muhammad ihn Isma'il 62 Bultmann, Rudolf 178, 240, 282 Burkle, A. 246, 250 Bumouf, Eugene 274 Burton, John 37

Caetani, Leone 26 Caitanya 137 Calvin, Jean (zapravo Jean Cauvin) 85 Candragupta Maurya 295 Capra, Fritjof 334

Carlyle, Thomas 26
Carter, J., američki predsjednik 47
Carter, J. Ross 345
Carus, Paul 354
Chagall, Marc 155
Chakkarai, V. 250
Chappell, David W. 345
Chaudiuri, Nirad C. 150, 237, 250
Chenchiah, P. 250
Cheriyan, C. V. 144
Chezy, Antoine Leonard de 148
Ciprijan iz Kartage 28
Cobb, Jolm 337, 345, 384
Coleman, John 151
Conze, Edward 289, 311, 330

Ćiril Aleksandrijski 232
Dahlmann, Joseph 355 dalai lama, 14. (zapravo Ngag-dbang blo-bzang bstan-dzin rgya-mts'o) 371 Damaščanin, Ivan 76, 114
Dandoy, G. 149 Daniel Norman 25 Darije I. 129 Darwin, Charles 36 David 37
David iz Dinanta 183 Dayfinanda Sarasvati, Svami 144 Demetrije, aleksandrijski biskup 144 Denz28
Descartes, Rene 183 Deussen, Paul 274
Devanandan, P. V. 149 Dhammadharo, Acharn 357 Dharmakara, monah 377, 384
Dhamiakirti 322
Dharmapala, Anagarika, vidi Hewavitarne, David
Dighanakha, vidi Aggivessana Dignagina 322
Dionizije Aeropagit (Pseudo-Dionizije) 159, 163,348 Dipamkara, buddha 379 Doi, M. 275
Donohue, J. J. 58 Dostojevski, Fjodor Mihajlovič 90 Dowman, Keith 370 Drews, Arthur 281 Drummond, R. H. 336 Dumont, Louis 222 Dumoulin. Heinrich 275 Dunne, C. 336
Durga, božica u Hinda, žena Šivina 218, 224
Durkheim, Emile 179 Diirrenmatt, Freidrich 88

Ebu Bekir (AbU Bakr), prvi kalif 42 Eckhart, Meister 48, 152, 163, 185 Edip, (grčki mit) 242 Ehnaton, egipatski faraon 161 Eigen, Manfred 188 Einstein, Albert 156, 334 Eliade, Mircea 3, 368

Empedoklo 206
Enomiya-Lassalle, Hugo M. 275 Erazmo Rotterdamski 163 Esposito, J. L. 58 Euzebije iz Kaseraije 114, 115
Fabricius, Johann Philip 148 Falke, Robert 355
Fatima, kćer Muhamedova, žena Alijina 43
Faust, (grčki mit) 242 Feeney, P. L. 28
Fenelon (zapravo Fran^ois de Salignac de la Mothe-Fenelon) 152 Feng, Ching 378 Ferekid Siranin 206 Feuerbach, Ludwig 56,' 149
Fltigel, Gustav 27 Fohrer, Georg 159
Foucauld, Charles Eugene vicomte de 303
Franjo Asiški 312
Franjo Ksaverski 148, 273
Frarquhar, John Nicol 149
Frauwallner, Erich 340
Frazer, James 179
Freud, Sigmund 56, 211,234
Furch, E. J. 345
Fyzee, AsafA. A. 66

Gabrijel, apostol 38, 95 Galilei, Galileo 356
Gama, Vasco da 138, 144 Gandhi, Mahatma 145, 200, 215, 239, 249, 250, 251,358, 392
Ganeša, bog u Hinda 223, 224 Gautama, vidi Buda Geiger, Abraham 37 Gerock, G. F. 27
al-Ghazzali, Abu Hamid Muhammad islamski teolog i filozof72, 85, 91, 153 Ginananda, Mahottivatte 353, 354 Glasenapp, Helmuth von 149, 204, 266, 274, 369
Goethe, Johann Wolfgang von 26, 207
Gogarten, Freidrich 152
Goldzieher, Ignaz 27
Gombrich, Richard F. 307, 360, 380
Gomez, Luis O. 337
Gondofor (Gondophernes) 144
Griffith, Bede 246
Guardini, Romano 278
Gueth, Anton (Nyanatiloka) 267, 355
Guibert iz Nugenta. 13
Hadrijan (Publius Aelius Hadrianus) 16, 114,115
Hagara, žena Abrahamova 19, 51
Hammarskjold, Dag 392 Hanuman, bog u Hinda 224 Hanxleden, J. E. 148 Harnack, Adolf von 115, 116 HarUn ar-Rashid kalif98
Hasan ibn AiyUb l 07 Hassan, Riffat 39

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 29, 149, 150, 158, 185, 187,209, 339, 340, 343, 344
Heidegger, Martin 22, 83 Heiler, Freidrich 158, 160, 287, 373 Heine, Heinrich 149
Heisenberg, Werner 334 Heraklije, bizantski car 22 Herder, Johann Gottfried 148, 207
Hess, Moses 149 Hewavitame, David (Anagarika Dhamiapala) 354, 357 Hick, John 157, 212 Hindley, J.C. 250 Hipolit (Hippolytos) 211 Hirschfeld, Hartwig 37
Hoffmann, H. 325 Hohenberger, Adam 205
Hollenweger, Walter 250 Homeini 33, 44-46, 59, 62, l OO Homer 180, 239 HOnen ShOnin 380, 382 Hopkins, J. 371 Horstmami, Alex 178 Hošea, prorok Božje ljubavi u kršćana 31
Huizinga, Johan 188 Hume, David 72
Humphreys, Christmas 355 Hurgomje, C. Snouch 27 Huxley, Aldous 153-155, 157
Idrisi 130
Indra, bog u Hinda 166 Inocent IH, papa (prije Lothar grof od Segnija) 367 Iqbal, Muhammad 58 Jrenej iz Lyona 211 al-Islam, šeik 98
Isus, Krist, Nazarećanin, kršćanski prorok 4, 14, 15, 17, 19-21,23,25, 27-29,32, 34, 37, 39, 63-65, 86-90, 93-95, 103-107, 109-120, 129, 130, 134-141, 143-145, 147, 159, 160, 162, 168, 169, 174, 180, 189, 204, 207, 21O, 223, 233, 242-251, 260, 261, 275-290, 294, 295, 297-306, 308, 309, 314-317, 319-322, 325, 327, 330-332, 335, 336, 338, 339, 356, 362, 364-367, 369, 375, 377, 379, 380, 382-387
Ivan, apostol, evanđelist 34, 90, 95, 104, 159,242, 245, 278, 279, 290 Ivan XXIII, papa (prije Angelo Giuseppe Roncalli) 108 Ivan iz Segovije 26 Ivan Krstitelj, vidi Ivan od Križa
Ivan od Križa 37, 94, 152, 211,304, 305 Izak, sin Abrahamov, izraelski patrijarh 19, 69, 80

Jahve, bog židovsko-kršćanski 110, 159, 244
Jakov, apostol, izraelski patrijarh 69, 80
James, kralj 22
James, William 152, 158
Jaspers, Karl 29, 30, 178, 339, 340 Jeremija, prorok 17, 31 Išaj, prorok 31 Jišmael, sin Abrahamov 19 Job, prorok 90, 214 Johanns, P. 149 Johnston, W. 275, 336 Jona, prorok sveopćeg spasenja u kršćana 37
Jones, William 148 Juda, apostol 94 al-Junaid, Abul-Qasim 153 Jung, Carl Gustav l 04 Juraj, (kršćanski mit) 233 Justinian 44
Kabir, vjerski reformator 143 Kadowaki, Kakichi 275 Kal ing 295 Kalkin 248
Kama, bog ljubavi u Hinda 175 Kamsa, vladar u Jndiji 168 Kampchen, Martin 163 Kanishka, kralj 299
Kant, Immanuel 150, 157, 183, 206, 334, 338 Karlo Marte! 41 Karttikeya, bogu Hinda 224
Kasemann, Ernst 282 Kasijan, Ivan 305 Katz, S. T. 157 Kazama, Toshio 328, 329 Kemal Atatiirk, (zapravo Mustafa Kemal-paša) 21,47
Kem, Hennann 28 l Kennedy, (obitelj) 24 1
Kesunyataan, budistički naziv za Alaha 270
Kierkegaard, Soren 162, 183 King, W. L. 275, 337 Klement Aleksandrijski (Titus Flavius Clemens Alexandrinus) 34, 159, 272 Klijn, A. F. J. 144 Knackfuss, Hemiann 355 Kriitter, Paul F. 336 Kolakowski, Leszek 160
Konfucije 284 Kopernik, Nikola 36 Kreeft, Peter 336 Krist, vidi Isus
Kristofor, (kršćanski mit) 233 Krišna (Vasudeva) 133, 134, 159, 167-169, 176, 200, 204, 218, 243, 247, 248, 250 Ksenofant 180
Kuhn, Thomas S. 53, 306 Kulik, lik iz predaje u Hinda 325 Kiinleg, Drukpa 370
Kuzanski, Nikola 26, 185, 348, 349, 360, 378
Kuzma iz Torresa 273
Lacombe, Olivier 205 Lai, Whalen 378
Lakšmi, božica sreće u Hinda 218, 224
Lakulin (Lakulisha) 137, 168, 247 Lamotte, Etienne 275, 282, 321

Lang-dar-ma, tibetski kralj 327 La Vallee Poussin, Louis de 290
Lavater, Johann Kaspar 207
Lawrence, Bruce B. 130 Lazar, prorok 87
Leibniz, Gottfried Wilhelm 72, 84, 90, 213
Lenjin (zapravo Uljanov), Vladimir Tljič 88
Le Sauxs, Henri (Svami Abhishiktananda) 149
Lessing, Gotthold Ephraim 26, 36, 161, 206,207, 279
Lichtenberg, Georg Christoph 206
Lot, prorok, bratić Abrahamov 17
Luka, apostol, evanđelist 35, 114
Liiders, Heinrich 148 Liiling, Giinter 37
Luther, Martin 22, 26, 53, 60, 85, 162, 203, 215,380
Maass, Fritz-Dieter 153 Madhva 137, 143, 181, 182, 184, 200,201, 236
Mahiikalacakrapada 325 Mahamoha, (mit u Hinda) 166 Maharshi, Shri Raman 152
Mahasi, Sayadaw 276, 357 Mahavira, vjerski reformator 139, 263 Mahesh Yogi, Maharshi 151 Mahinda, sin Ashokin 296 MahmUd iz Ghaznija 101, 143 Maitreya, buddha 383
Maitreya, Ananda, vidi McGregor, Allan Bennett
Maitreyanatha 322 Majka Božja, vidi Marija Djevica Malalasekera, Gunapala Piyasena 358
Malebranche, Nicole 72, 84 Malinowski, Bronislaw 179 Mani, prorok u muslimana 95
Manu, pragospodar ljudi u Hinda 167 Mara, (mit u Hinda) 166 Marija Djevica (Majka Božja) 37, 95, 104, 106,224, 231,232 Marko, apostol, evanđelist 114 Maracci 95 Marshall, John 135 Marshman, Josuah 251 Martin, James 354
Marx, Karl 56, 67, 88, 89, 149, 150, 234
Massignon, Louis 27 Mas'udi 130 May, Karl 74, 80, 83 McGregor, Allan Bennett (Ananda Maitreya) 355 Menandar (Milinda) 268
Mensching, Gustav 3, 287 Merjema, majka Mesih-Jse 95, 97, 105 Merton_, Thomas 336, 376 Mesih-Isa, sin Merjemin 95, 97, 105, 1 17
Mettemich, Klemens Wenzel von 60 Michaud, Henri 27 Micksch, J. 120 Mildenburger, M. 120 Mindon, burmanski kralj 353
Mirjani (Marija), žena Akbara Velikog 161
Mitra, R. C.369
Mojsije, prvi i najveći prorok u Židova 17, 19, 23, 37, 63, 104, 106, 110, 1 15, 116, 159,244
Moltmann, Jiirgen 189
Monchanin, Jules 149
Mongkut, tajlandski kralj, Rama IV. 353
Monod, Jacques 1 88
Montan 32
Monhyin, Sayadaw 357 Moubarac, Y. 106
Muhamed, islamski prorok 4, 13, 15-26, 29-38, 41-43, 45, 50, 61, 63, 70, 73, 75, 80, 87-90, 93-97, 99, 103, 104, 106, 112, 115-120, 130, 145, 159, 168,247, 278, 284, 285, 304, 308 Muir, William 26
Miiller, Friedrich Max 148, 274 Murakami, Sensho 279
Naclapada, vidi Naropa
Nagarjuna 320, 339-342, 346, 349, 378
Nagasena 268
Nakamura, Hajime 289
Nanak, Gura 143
Napoleon I. (Napoleon Bonaparte) 44, 74
Narada 357
Naropa (Nadapada) 326 Nazarećanin, vidi Isus
Neuner, Josef 149 Neuwirth, Angelika 37
Nichiren 329, 360, 377, 382 Nietzsche, Friedrich 56, 272, 274 Nikola iz Autrecourta 72 Nikomah, sin Aristotelov 48 N iramand, Bahman 61, 62 Nishida, Kitaro 342 Nishitani, Keito 342 Noa, prorok, sin Lamekov, »otac« svih ljudi u kršćanstvu 17, 37, 104, 118
Nobilis, Roberto de 148, 149, 251 Nolde, Emil 155 Noldeke, Theodor 27 Nuwaihi, Muhammad 66 Nyanaponika, Thera 276, 277
Nyanatiloka, vidi Gueth, Anton Nygren, Anders 86
Odisej, (grčki mit) 242 Olcott, Henry Steel 354
Oldenberg, Hennann 148, 268, 274, 354, 355
Omar('Umar), drugi kalif 42 Origen 28, 34, 115, 159, 211 Osman ('Utman), treći kalif 21, 22, 42 Otto, Rudolf 149, 158, 205 Oxtoby, Willard 33
Pahomije 302, 305 Panikkar, Raymondo 245
Panten (Pantainos) 144 Paraklet, (kršćanski mit) 95, 96 Parašu-Rama 248 Paret, Rudi 27, 97

Parikshit, krali 169 Pannenid iz Eleje 147, 183 Parrinder, Geoffrey 27 Parsons, Talcott 56 Pascal, Blaise 69 Patanjali 157
Paulinus a Sancto Bartolomeo (zapravo F. Vezdin) 148
Pavao, apostol 35, 63, 64, 89, 1 13, 159, 160, 245, 280, 305, 308, 380, 386 Pavao ar-Rahib 107 Peacocke, A. R. 334 Penelhum, Terrence 157 Petar, apostol 305 Petms Venerabilis 25
Piccolomini, Enea Silvio, vidi Pio II. Piggott, Stuart 1 35
Pio II, papa (prije Enea Silvio Piccolomini) 26
Pio IX, papa (prije grof Giovaimi Maria Mastai-Ferretti) 54
Pio X II, papa (prije Eugenio Pacelli) 108
Piron iz Elide 341 Pitagora sa Samosa 147, 206 Planck, Max 334
Platon 34, 48. 75, 85, 159, 180, 183, 188, 206,207,228, 335 Plotin 34, 159, 163, 180, 183,206 Plutarh 163
Prometej, (grčki mit) 214 Pseudo-Dionizije, vidi Dionizije Aeropagit Puthiadam, Ignatius 164

al-Qarafi l 07
Radford Ruether, Rosemary 368
Radhakrishnan, Saivepalli 152, 239 Rahman, Fazlur 38, 59, 65, 67 Rahner, Hugo 188
Rahner, Karl 164 Rahula, sin Budin 260
Raisanen, Heikki 27, 114 Rajavaramuni 313
Rajneesh, Bhagwan 151 Rama 145, 159, 168, 218, 224, 247, 248, 250
Ramakrishna, Shri 144, 151,236, 239 Ramananda 143
Ramanuja 137, 143, 182, 184, 186, 200, 205, 206, 227,236, 249, 342 Ratzinger, Joseph 233
Reimarus, Hennann Samuel 36, 207, 279 Reland, Adrian 26
Rhys Davids, Thomas William 274, 354, 355
Ricci, Matteo 273 Ricoeur, Paul 188, 350
Rida, Rashid Muhammad 59 Rilke, Rainer Maria 155 Rinser, Luise 146 Ross, Alexander 25, 26 Roth, Heinrich 148 Roth, W. 246
Roy, Rammohan 144, 242, 250, 251 ei-Sadat, Anwar 392 Saladin 26 ,
Sale, George 26 Salomon, kralj u Izraelu 37 Sarnartha, Stanley J. 149, 249, 250
Sangharakshita, Maha Sthavira 277 Saramati 321, 322 Saranankara 353 Sarasvatl, božica u Hinda 224 Sariputta 267, 268 Sarkisyanz, Manuel 297 Sayarijao, Gaekwad iz Barode 358 Schaeder, Hans Heinrich 116 Schedl, Claus 27, 103, 116 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 158
Schlatter, Adolf 115, 116 Schlegel, August Wilhelm von 148 Schlegel, Friedrich von 148
Schleiermacher, Friedrich Ernst ' Daniel 152
Schmithausen, LambetJ 289, 345 Schneider, Reinhold] 89 Schoeps, Hans-Joachim 116
Schonberg, Amold 155 Schopenhauer, Arthur 207, 269, 274, 354, 356
Schumann, Hans Wolfgang 283, 344
Schumann, Olaf H. 27
Schuon, Frithjof 153
Schwarzenau. Paul 104, 1 14, 115
Schweitzer, Albert 149
Seeberg, Reinhold 158
Senart, Emile 281
Sequeira, A. Ronald 252
Shahrastani, islamski teolog i filozof 130
Shaku, Soen 354
Shakyamuni, vidi Buda .
Shankara 137, 143,153,181-184, 205,206, 236,249, 342
Shinran Shonin 329, 380-382, 384
Shuddiodana, otac Budin 260 Shvetaketu, sin Uddalakin (lik iz predaje u Hinda) 171, 182
Siddhartha, vidi Buda Silva, David de 354
Silva, L. A. de 275, 336 Simon, Richard 36
Sirimanne, F. S. 354 Sivarksa, Sulak 313
Sizif, (grčki mit) 214 Skrjabin, Aleksandar Nikolajevič 155 Smart, Ninian 157, 207 Smith, Huston 153
Smith, Wilfred Cantwell 29, 33, 93, 114, 119, 162, 163,345 Soderblom, Nathan 158 Sokrat 278 Sopa, L. 371
Southem, Richard W. 26 Spae, Joseph J. 275
Spinoza, Baruch de 36, 156, 183 Spiro, Melford E. 307,313 Springer, Aloys 26

Srong-tsen-gam-po, tibetski kralj 327
Staal, Frits 157
Stcherbatsky, Th. 332
Steiner, Rudolf 206
Stevens, Th. 149
Stieglecker, Hemiann 108
Streng, Frederick J. 340
Sunlun, Sayadaw 357
Surya, bog sunca u Hinda 224
Suzuki, Daisetzu T. 354
Swearer, D. K. 336
Šah, (zapravo Mohammed Reza Pahlawi) 44, 56, 62
Šakti (Velika Božica) 165, 173, 174, 176, 225, 227, 233
Šiva, bog u Hinda, razoritelj svijeta 132, 134, 141, 165, 167-169, 172-176, 181, 196, 199, 200, 218, 223-227, 229, 230, 233, 247, 249
Tagore, Rabindranath 239 Takeuchi, Yoshinori 337 Tambiah, S. J. 307, 310 Tauler, Johannes 163 Teilhard de Chardin, Marie-Joseph Pierre 185
Terezija Avilska 152, 157, 375 Tertulijan (Quintus Septimus Florens Tertullianus) 96 Thomas, M. M. 251 Tibi, Bassam 59 Tilli ch, Paul 187, 282, 342 Tit, razoritelj Jeruzalema 16 Toma, apostol 86, 144, 147, 207 Toma Akvinski 26, 155, 156, 188, 232, 380 T oynbee, Arnold 31, l 5 3 Trajan (Marcus Ulpius Traianus) 115 Troeltsch, Ernst 178 Tsi-lu-pa 325, 367
Uddalaka, A runi, otac Shvetaketuov, lik iz predaje u Hinda 171 Upadhyaya, Brahmabandiab 149 Upali, lik iz budističke predaje 263 U Thant, Sithu 392
Vajrapani 325
Vallabha 137
Vasco da Gama, vidi Gama Vasco da Vasubandhu Mlađi 299 Velika Božica, vidi Šakti Vergilije (Publius Vergilius Maro) 206
Višnu, bog u Hinda, čuvar svijeta 132, 134, 141, 159, 165, 167-169, 172, 174-176, 181,188, 204, 205, 218, 223-227, 230, 233, 247, 248
Vivekananda, Svami 151, 239, 245 Voltaire (zapravo Fran$ois Marie Arouet) 26
Wagner, Richard 274 Waldenfels, Hans 275, 376, 377 Waldschmidt, Ernst 282
Wansborough, John 37 Watt, W. Montgomery 26, 37 Weber, Alfred 148
Weber, Max 56, 57, 305-307, 312, 313, 341 Weil, Gustav 26
Weizsacker, Carl Friedrich von 152
Whitehead, Alfred North 185 Wielandt, Rotraud 58, 66 Wilhelm II, car 355 Winkler, Ruthild 188 Woods, Richard J 53, 157 Wundt, Wilhelm 179 Waraq, lik iz kšćanske teologije 116
Yashodhhara, žena Budina 260
Yogananda 151
Zaehner, Robert C. 153, 155
Ziegenbalg, Bartholomaus 148

Hans Kiing KRŠĆANSTVO I SVJETSKE RELIGIJE - Izdaje IK »NAPRIJED« Zagreb, Palmotićeva 30 - Za izdavača RADOVAN RADOVINOVIĆ - Lektor DIJANA VLATKOVIĆ - Korektori NIKICA ŠIMIĆ, JASNA TUCELJ, ANTUN VUJIČIĆ - Izrada kazala NIKICA ŠIMIĆ - Likovna oprema RAT- KO JANJIĆ-JOBO-Tehnički urednik IVAN TRŽAN-Broj MK 1994-3 ISBN 953-178-009-9 Tisak i uvez »HRVATSKA TISKARA« - Naklada 2.000